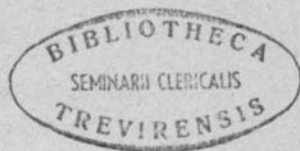


Trierer
Theologische Zeitschrift
1969

✓ PASTOR BONUS

78. Jahrgang



V 106a

PAULINUS-VERLAG TRIER

1970 P 45

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Berg, Prof. Dr. E. Haag
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1969

I. Aufsätze

Backes, Ignaz: Die Eigenart der mystischen Theologie des Hieronymus Jaegen	1—17
Dassmann, Ernst: Überlegungen zu Augustins Vorträgen über das Johannesevangelium	257—282
Dommershausen, Werner: Israel: Gott kämpft. Ein neuer Deutungsversuch zu Gen 32, 23—33	321—334
✧ Frank, Suso: Actio und Contemplatio bei Gregor dem Großen	283—295
✧ Ganzer, Klaus: Das Kirchenverständnis Gregors VII.	95—109
Gatz, Erwin: Peter Friedhofen (1819—1860): sein Leben und Werk	228—239
Gilen, Leonhard: Identifikation und Entwicklung der religiösen Persönlichkeit	335—355
✧ Haag, Ernst: Die Himmelfahrt des Elias nach 2 Kg 2, 1—15	18—32
Haubst, Rudolf: Katholischer Ökumenismus — ökumenische Kirche	129—149
Kertelge, Karl: Die Funktion der „Zwölf“ im Markusevangelium	193—206
Lange, Rudolf: Zur Problematik einer „Politischen Theologie“ und der Bestimmung der Kirche als gesellschaftskritische Institution	207—227
May, Georg: Fragen zum ökumenischen Direktorium, 1. Teil	150—160
Stenger, Werner: Der Christushymnus in 1 Tim 3, 16. Aufbau, Christologie, Sitz im Leben	33—48
Thome, Alfons: Moderne Literatur in der Glaubensverkündigung	161—176
Zerfaß, Rolf: Das Predigtamt auf Gemeinde-Ebene	356—371
Ziegler, Josef Georg: Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie	65—94

II. Kleinere Beiträge

Baldus, Manfred: „Advocatus et non iatro“. Der heilige Ivo Hélorý als Schutzpatron der Juristen	240—245
Bissels, Paul: Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis	296—304
Nellessen, Ernst: Zu den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas	305—309

✓ Sauser, Ekkart: Inkarnation und Kirche	110—114
✓ Sauser, Ekkart: Christus im Wort nach der Lehre der Väter . . .	177—181
Seelhammer, Nikolaus: Moraltheologische Überlegungen zum Problem der Organ-Übertragung und Manipulation am Menschen	372—382
Sudbrack, Josef: Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Lebens	49—59

III. Besprechungen

Antweiler, Anton: Eigentum (Rock)	127—128
Augustinus, Aurelius: Drei Bücher über den Glauben (Sauser) . .	317
Bauer, Johannes: Die neutestamentlichen Apokryphen (Kammel) . .	183
Beaupère, René, Böckle, Franz, Dupont, Jaques, van Leuwen, Peter, Orsy, Ladislaus: Die Mischehe in ökumeni- scher Sicht (May)	252—253
Boelens, Martin: Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe (Ganzer)	311
Bopp, Jörg: Populorum progressio. Aufbruch der Kirche? (Berg) . .	122—123
Brandmüller, Walter: Das Konzil von Pavia-Siena (1423—1424) (Ganzer)	313—314
Bultmann, Rudolf: Die Johannes-Briefe (Pesch)	185—186
Clercq, Bertrand de: Soziologie und moderne Gesellschaft. Ein Essay über das soziale Problem (Rock)	190—191
Cullmann, Oscar: Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte (Sauser)	314—316
Delhaye, Philippe: Le Dialogue de l'Eglise et du Monde d'après „Gaudium et Spes“ (Rock)	62—63
Dijk, Joseph van: Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths (Rock)	126—127
Dirks, Walter: Friede im Atomzeitalter (Rock)	124—125
Dülmen, Andrea van: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (Schelke)	245—246
Ecclesia et Ius, Hrsg.: Siepen, K. — Wetzels, P. — Wirth, P. (Krämer)	248—249
Eichinger, Matthias: Die Verklärung Christi bei Origines (Sauser)	318—319
Eichmann, Eduard: Kirche und Staat, Teil 1 und 2 (May) . . .	251
Eßer, Kajetan u. Grau, Engelbert: Der Bund des heiligen Franzis- kus mit der Herrin Armut (Ganzer)	311—312
Flood, David Ethelbert: Die Regula non bullata der Minderbrüder (Ganzer)	312

Fuller, Reginald: Die Wunder Jesu in der Exegese und Verkündigung (Rodrigues)	182
Gill, Joseph: Konstanz und Basel — Florenz (Ganzer)	313
Girardi, Jules: Marxisme et Christianisme (Rock)	191—192
Grabner-Haider, Anton: Paraklese und Eschatologie bei Paulus (Rodrigues)	119
Grass, Nikolaus: Der Wiener Dom — die Herrschaft zu Österreich und das Land Tirol (Sausser)	120—121
Haag, Herbert: Bibel-Lexikon (Pesch)	182
Heggen, J. und Marlet, J.J.C.: Gemeinschaft in Liebe. Ehe in neuer Sicht (Rock)	63—64
Heising, Alkuin: Die Botschaft der Brotvermehrung (Thüsing)	115
Hermann, Ingo: Das Markusevangelium (2. Teil) (Kammel)	185
Hörl, Reinfried: Die Politik und das Heil: Über die öffentliche Verantwortung des Christen (Rock)	188—189
Iserloh, Erwin: Luther zwischen Reform und Reformation (Ganzer)	310
Juritsch, Martin: Der Vater in Familie und Welt (Rock)	64
Kiefer, Odo: Die Hirtenrede (Thüsing)	116
Kofler, Anton: Über die Beziehung zwischen Eheunfähigkeit der Personen und dem Ehemillen (May)	252
Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie Bd. I (Schmitz)	383
Knoch, Otto: Der Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief (Pesch)	186
Kremer, Jakob: Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (Thüsing)	115
Kronsteiner, Hermann, Kirchenmusik heute (Köllner)	254—256
Kümmel, Werner: Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (Pesch)	247—248
Kuhl, Josef: Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-evangelium (Rodrigues)	118—119
Lambrecht, Jean: Die Markus-Apokalypse (Schenke)	117—118
Lammers, Klaus: Hören, Sehen und Glauben im NT (Thüsing)	114
Lapide, Pinchas E.: Rom und Juden (Rock)	190
Laurentin, René: Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte (Rodrigues)	116—117
Loretz, Oswald: Die Gott-Ebenenbildlichkeit des Menschen (Berg)	62
v. Mann-Tiechler, Gustav: Menschen als Helfer (Rock)	128
Marcelic, Joannes Josephus: Ecclesia Sponsa apud S. Ambrosium (Sausser)	121—122
Molitor, Josef: Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte (Pesch)	183

Mosiek, Ulrich: Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage (May)	253—254
Müller, Alois — Elsener, Ferdinand — Huizing, Petrus: Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung (May)	249—251
Mußner, Franz: Praesentia salutis (Schenke)	184
Ortkemper, Franz Josef: Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus (Thüsing)	116
Paillard, Jean: Ringen mit Paulus (Pesch)	183—184
Papst Paul VI.: Normen zur Ausführung einiger Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils (Rock)	122
Papst Paul VI.: Über den Fortschritt der Völker (Berg u. Rock)	122
Pesch, Rudolf: Die Vision des Stephanus (Thüsing)	114—115
Pesch, Rudolf: Naherwartungen (Schenke)	246—247
Pol, W.H. van de: Das Ende des konventionellen Christentums (J. Schmitz)	384
Prinz, Franz: Die Welt der Industrie — eine Sorge der Kirche (Rock)	123—124
Pronzato, Alessandro: Die Ordensfrau nach dem Konzil (Hülsbeck)	189—190
Rast, Thimotheus: Von der Beichte zum Sakrament der Buße (Backes)	61—62
Reform und Reformation: Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatorischen“ bei Martin Luther. Hrsg. Franzen, August (Jürgensmeier)	318
Rengstorf, Karl Heinrich: Die Re-Investitur des verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu (Pesch)	183
Rengstorf, Heinrich Karl: von Kortzfleisch, Siegfried: Kirche und Synagoge (Sausser)	319—320
Reuss, Josef: Der Brief an Titus (Pesch)	186
v. Rintelen, Fritz Joachim, Johann Wolfgang von Goethe: Sinn- erfahrung und Daseinsdeutung (Lorscheid)	383
Robinson, M. James: Kerygma und historischer Jesus (Pesch)	181—182
Schelkle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testamentes. 1. Band (Pesch)	187
Schierse, Franz Josef: Der Brief an die Hebräer (Pesch)	185
Schnackenburg, Rudolf: Das Evangelium nach Markus. 1. Teil (Kammel)	184—185
Schnitzler, Fidelis: Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des heiligen Augustinus (Sausser)	121
Schreiber, Johannes: Theologie des Vertrauens (Kammel)	119—120
Schürmann, Heinz: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Pesch)	186—187

Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Markus (Pesch) . .	187—188
Seibel, P.: Christliche Erziehung nach dem Konzil (Rock)	125—126
Seidensticker, Philipp: Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten (Schenke)	59—61
Steininger, Viktor: Auflösbarkeit unauflösbarer Ehen (May) . .	252
Strauss, Rudolf: Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augu- stins (Sausser)	316—317
Sustar, Alois: Gewissensfreiheit (Berg)	128
Vögtle, Anton: Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese (Thüsing)	61
Zeeden, Walter u. Molitor, Hansgeorg: Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform (Ganzer)	310

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Ignaz Backes, Trier
Die Eigenart der mystischen Theologie
des Hieronymus Jaegen

Ernst Haag, Trier
Die Himmelfahrt des Elias nach 2 Kg 2, 1—15

Werner Stenger, Regensburg
Der Christushymnus in 1 Tim 3, 16
Aufbau — Christologie — Sitz im Leben

Josef Sudbrack SJ, München
Möglichkeiten einer Theologie
des Geistlichen Lebens

Besprechungen:
Neues Testament, Moraltheologie —
Pastoraltheologie

Heft 1
Januar/Februar 1969
78. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Beilagenhinweis: Den dieser Folge beigelegten Prospekt des **Ludgerius-Verlages, Köln**, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragstelle zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die Eigenart der mystischen Theologie des Hieronymus Jaegen

Von Professor Dr. Ignaz Backes, Trier

Der vor 50 Jahren, am 26. Januar 1919, verstorbene Hieronymus Jaegen hat der Nachwelt außer einem Buche über das Streben nach der asketischen Vollkommenheit mit dem Titel „Der Kampf um das höchste Gut“¹ auch ein theologisches Werk über das mystische Gnadenleben hinterlassen. Die 1949 von dem Verfasser dieses Artikels besorgte 4. Auflage² bringt anders als die von fremder Hand geänderte 3. Auflage (1934) den Originaltext Jaegens, so wie dieser ihn zu Pfingsten 1918 abschloß³. Die 4. Auflage zeigt überdies, wie eng die Begriffe und Gedanken Jaegens mit unserer traditionellen mystischen Theologie verwachsen sind. Das zu zeigen war damals notwendig, weil Jaegen bei dem Schriftenprozeß von Gutachtern angegriffen worden war, nachdem die Akten des in Trier 1939 geführten Informativprozesses für die Seligsprechung in Rom in Bearbeitung genommen waren. Jaegens Sache stand damals bei stark unterschiedlichen Gutachten nicht ganz günstig. Die Versuche, die Seligsprechung wegen seiner Schriften zu verhindern, nahmen ihr Ende, als die oberste römische Glaubensbehörde 1957 eine Erklärung abgab, wonach vom Inhalt der Schriften Jaegens her keine Bedenken gegen die Weiterführung des Prozesses bestünden. Daher ist es jetzt angebracht, das Besondere an der mystischen Theologie des Trierer Ingenieurs und Bankdirektors hervorzuheben.

Als Jaegen von 1866 an seine eigenen Erfahrungen auf dem Gebiete des mystischen Gnadenlebens machte, war er gewissenhaft darauf bedacht, sich Klarheit über diese Vorkommnisse zu verschaffen. 1856, also wenige Jahre zuvor, war das *Direttorio mistico* des 1752 verstorbenen Jesuiten Scaramelli in deutscher Übersetzung erschienen, und Jaegen wurde darauf aufmerksam⁴. Scaramelli bietet viel, sehr viel. Aber das Werk ist in seinem Aufbau weder klar noch in seiner Grundauffassung tief. Während der Kirchenlehrer der mystischen Theologie, Johannes vom Kreuz, keine Stufen beim „Aufstieg zum Berge Karmel“ unterschied, und Theresia die

¹ 4. Auflage 1908; letzter Nachdruck 1938 Verlag Tyrolia, Innsbruck. Schon am Schluß dieses Buches hat Jaegen auf mystische Gnaden hingewiesen.

² Verlag Kerle, Heidelberg. Im folgenden ist auf die Seiten dieser Auflage stets verwiesen. Die Anmerkungen des Herausgebers sind durch „Vgl.“ kenntlich gemacht.

³ Vom mystischen Gnadenleben erschien die 1. Auflage 1911, die 2. Auflage 1914.

⁴ Daher mußten in der 4. Auflage des mystischen Gnadenlebens die Verweise auf Scaramelli nur diese Ausgabe beachten.

Große in der Seelenburg 7 Wohnungen benannte, von denen 4 der Mystik zugehörig sind, stellte Scaramelli eine Leiter von 12 Stufen vor den Leser⁵. Ihre Namen sind: Gebet der Sammlung, Geistiges Stillschweigen, Gebet der Ruhe, Trunkenheit der Liebe, Geistiger Schlaf, Sehnsucht und Durst der Liebe, Berührung der Seele durch Gott, Mystische und Gott genießende Liebeseinigung, Einfache Liebeseinigung, Ekstatische Union, Verückung der Seele in Gott, Dauerhafte Einigung der Seele mit Gott. Abgesehen von der recht barocken Ausdrucksweise, fragen wir uns mit Jaegen, ob alle diese Unterscheidungen wirkliche voneinander sich abhebende Stufen sind, oder ob einige nur wechselnde Gebeterfahrungen sind, ohne daß man anzunehmen braucht, sie seien übereinander gelagert. Dahinter steht und stand auch für Jaegen die Frage, nach welchen Kennzeichen sich Stufen bei dem Aufstieg im mystischen Gnadenleben voneinander absondern lassen. Ist die Vorstellung, von Höhenlagen, also von Zuständen, hier zu sprechen, im ganzen berechtigt?

Ohne Zweifel sind die mystischen Gnaden aktuelle Gnaden, die in der Regel solchen verliehen werden, die schon geheiligt sind, also habituell die Gnade besitzen. Von einem Habitus mystischer Gnaden weiß die Theologie nichts. Von Gebetszuständen mystischer Art zu sprechen ist demnach eine ungenaue Rede⁶.

Die Frage nach dem Wesen mystischer Gnaden hängt zusammen mit der Frage nach dem Wesen der aktuellen übernatürlichen Gnade. Hierüber gibt es eine theologische Kontroverse. Sind aktuelle Gnaden jene göttlichen Bewegungen, die vor jeder Willensentscheidung Regungen unseres geistigen Lebens bewirken? Oder sind eben diese in unserem Bewußtsein wahrgenommenen Regungen (*actus indeliberati*) die aktuelle Gnade selbst? Wer das letzte annimmt, wird auch die mystischen Gnaden-erweise in die menschliche Erfahrung legen und die mystische Theologie als eine Art Erfahrungswissenschaft bezeichnen. Entsprechend werden dann die Stufen nach dem Eindruck auf das menschliche Innenleben unterschieden. Jaegen sagte zwar 1914 in der Vorrede zur 2. Auflage: „Die mystische Wissenschaft ist vorwiegend eine Erfahrungswissenschaft⁷.“ Er denkt aber dabei an die schriftlich niedergelegten Erlebnisse mystisch Begnadeter, die in der mystischen Theologie beachtet werden müssen. Jaegens Theorie leistet nämlich mehr, als daß sie nur die Erfahrungen sammelt, sichtet und ordnet. In derselben Vorrede schreibt er: „Wir möchten bei dieser 2. Auflage noch mehr als bei der 1. Auflage uns bestreben, das ganze mystische Gebiet hauptsächlich vom Standpunkte Gottes aus zu betrachten. Was bezweckt Gott damit, wenn er den Seelen mystische Gnaden

⁵ 71.

⁶ 71. 89. Vgl. 160, 33.

⁷ XXII.

gibt, wie geht er dabei vor, welche Konsequenzen haben wir daraus zu ziehen⁸?" Hier hat Jaegen sich deutlich und weit von Scaramelli entfernt, der diese Gesamtsicht nicht hervorhebt.

Was Thomas von Aquin von der gesamten Theologie sagt⁹, das (grammatische) Subjekt all ihrer Lehraussagen sei Gott, das hat Jaegen auf die mystische Theologie angewandt. Damit soll nicht gesagt sein, Jaegen habe die Erfahrung gering geschätzt. Sein ganzes Buch hat von eigenen Erfahrungen den Ausgang genommen. Aber er hat seine eigenen reichen mystischen Erlebnisse und die anderer, eines Bernhard von Clairvaux, eines Johannes vom Kreuz, einer Theresia geistig durchdrungen und theologisch bewältigt, wobei der große deutsche Theologe Matthias Joseph Scheeben ihm wertvolle Hilfe bot¹⁰. Mit Recht schreibt Jaegen in der Vorrede zur letzten Auflage: „Wir werden zeigen, wie klar und einfach Gott die Seelen durch die Stufen der wesentlichen mystischen Gnaden bis zur innigsten Vereinigung mit sich aufwärts führt, während diejenigen theoretischen Mystiker, welche ein Hauptaugenmerk auf die mancherlei nebensächlichen mystischen Vorkommnisse gerichtet haben, mit vielerlei Schwierigkeiten und Unklarheiten kämpfen mußten¹¹.“ Jaegen war sich der Bedeutung seiner Erkenntnisse bewußt und schloß diese Vorrede mit dem zuversichtlichen Satz: „Wenn alle theoretischen Mystiker (das heißt die mystische Theologie) sich auf diesen Standpunkt stellten, so würde es wohl nicht schwer sein, sich bald auf ein allgemein anerkanntes System des mystischen Gnadenlebens zu einigen¹².“

Um Jaegens mystische Theologie in ihrer Eigenart zu erfassen, müssen wir uns also auf einige theologische Lehren und Fragen besinnen. Auch dieser Umstand gehört zu der theologischen Eigenart der mystischen Theologie des Hieronymus Jaegen, daß sie aufgebaut ist auf dem sicheren Fundament der Glaubenswahrheiten und geprägt ist von der Übereinstimmung mit anerkannten Lehren der Theologie.

Jaegen wertet nicht nur oft die Bibel des AT¹³ und des NT¹⁴ aus, um seine Meinungen zu belegen. Er hat den katholischen Katechismus in jener nüchternen Klarheit, die von der Mitte des 19. Jahrhunderts an diesen auszeichnete, sehr gut gekannt. Die Definitionen, die sein Katechismus bot, sind in der Schrift über das mystische Gnadenleben deutlich

⁸ XXII—XXIII.

⁹ S. theol. I q. 1 a. 7.

¹⁰ Vgl. Personenregister 184.

¹¹ XXIV.

¹² XXIV.

¹³ 5. 34. 37. 55. 88. 99. 119.

¹⁴ 7. 10. 12. 18. 20. 30. 34. 38. 40. 57. 72. 74. 81. 85. 86. 95. 96. 100. 107. 109. 113. 114. 115. 118. 119.

spürbar, zuweilen fast wörtlich wiederholt¹⁵. Darüber hinaus ist er mit einigen Schriften des M. J. Scheeben vertraut gewesen und bringt je ein Zitat aus den „Herrlichkeiten der göttlichen Gnade“ und den „Mysterien des Christentums“¹⁶.

Theologischer Einfluß ist spürbar, wo Jaegen die unendlichen und die negativen Attribute der Gottheit besonders schätzt¹⁷ und in seinem Stufenbau die Lehre von der einen Gottheit absondert von der Trinitätslehre¹⁸, ferner in der Hinordnung des Menschen auf die Ehre Gottes als Schöpfungsberuf¹⁹. Katechismussätze und theologische Lehren sind miteinander verbunden in der Auffassung, die Jaegen von den übermenschlichen geschaffenen Geistern hat²⁰, in seiner Lehre von Christi Person und Werk²¹, von der Gründung, dem Zweck und dem inneren Wesen der Kirche als dem mystischen Leib Christi²² und von den Sakramenten als Gnadenmitteln²³, insbesondere von der Eucharistie als der heiligen Speise der Seele und der bleibenden Gegenwart Christi bei uns²⁴.

Wo Jaegen auf die Gnadenlehre zu sprechen kommt²⁵, zeigt er die Kenntnis von dem Unterschied aktueller und habitueller Gnade. Die letzte nennt er nicht nur im allgemeinen „heiligmachende Gnade“²⁶, sondern sieht in ihr eine übergeschöpfliche Teilnahme an der Geistigkeit und Schönheit Gottes²⁷. Die „heiligmachende Gnade“ umfaßt auch nach Jaegen die Einwohnung der göttlichen Personen²⁸, die göttlichen Tugenden²⁹ und die Gaben des Heiligen Geistes³⁰, besonders der Einsicht und

¹⁵ 5. 12. 55. 61.

¹⁶ 115. 116.

¹⁷ 10. 63. 65. 79.

¹⁸ 73. 79. 90. 91.

¹⁹ 5—7. 17. 20. 33. 119.

²⁰ 38. 39. 42. 55—59. 65. 103.

²¹ 6. 11—12. 21. 44. 47. 49—53. 71. 72. 105. 112.

²² 6. 11.

²³ 6. 7. 9. 11. 57.

²⁴ 12. 44. 92. 98. Die Sakramente als hl. Zeichen und die Ankunft Christi in Herrlichkeit werden nicht erwähnt. Reich Gottes faßt er richtig auf als Herrschaft Gottes 12. 85.

²⁵ 11. 12.

²⁶ 11. 72. 102.

²⁷ 5. 10. 97. 119. Sehr beachtlich ist auch, daß Jaegen Wert darauf legt, die gnadenhafte Umgestaltung des Menschen als eine nur akzidentelle Ähnlichkeit und Vereinigung hinzustellen; S. 10. 12. 23. 24. 34. 35. 62. 65. 99. 108. Die 2. Auflage brachte S. 26—27 ein Zitat aus Scheeben-Nieremberg, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnaden (2. Buch, 12. Hauptstück; jetzt in M. J. Scheeben, Gesammelte Schriften I 123—124), worin es hieß, daß wir mit Gott gleichsam ein Wesen bilden. Jaegen strich es für die 3. Auflage. Vgl. 129, 48.

²⁸ 11. 15. 19. 22. 32. 107. 108. 115.

²⁹ 5. 6. 8—11. 57. 63. 78. 86. 87. 90.

³⁰ 11. 78—80.

Weisheit, ohne daß Jaegen sich über diese Gaben in Spekulationen verliert, wie sie in dem damals verbreiteten Buche von Moritz Menschler „Die Gabe des heiligen Pfingstfestes“ zu finden sind.

Am meisten beeindruckt Jaegen wohl mit seiner klaren Lehre von der einen christlichen Vollkommenheit³¹. Er läßt keinen Zweifel daran, daß es kein Christentum mit doppeltem Boden und Aufbau gibt, einem für die Kleriker und Ordensleute und dem andern für die übrigen³². Diese eine christliche Vollkommenheit wird aber von ihm nicht rein menschlich und aszetisch, sondern theologisch bestimmt. Sie „besteht in der möglichst vollkommenen Verähnlichung und der möglichst innigen Vereinigung“ mit Gott³³.

Aus dieser Einzigkeit der auf Erden möglichen Vollendung des christlichen Lebens zog Jaegen eine Folgerung, die mit der Meinung Scaramellis nicht übereinstimmt. Für Jaegen steht das mystische Gnadenleben nicht außerhalb des Rahmens des gesamten Gnadenlebens, sondern gehört zu dessen geordnetem Aufbau³⁴. (Bis in die letzte Auflage spricht Jaegen zwar noch von außerordentlichen mystischen Gnaden und Leiden. Aber wie der Zusammenhang jeweils zeigt, denkt er da an die Seltenheit, in der sie auftreten³⁵.)

Daraus ergaben sich für Jaegen weitere Folgerungen, die ihn von Scaramelli unterscheiden: Zu der einen christlichen Vollkommenheit sind alle berufen³⁶. Die mystischen Gnaden aber werden gegeben, um die höchsten Gipfel christlicher Vollendung zu erreichen³⁷. Auf diese Gnade soll der Christ sich disponieren, verdient können sie nicht werden³⁸. Aber hier gilt der Grundsatz Jaegens: „Zuerst Aszese, dann Mystik^{38a}.“ Von dem gewöhnlichen Weg zur Vollkommenheit zweigt jedoch ein steiler Pfad zur höchsten Vollendung ab, den nicht jeder sehen kann³⁹. Scaramelli⁴⁰ spricht zwar auch von dem abgekürzten Weg zum Gipfel. Aber er sagt nicht, daß ohne mystische Gnaden dieser nicht erreicht wird. Nach Jaegen sind alle Menschen wie zur ewigen Seligkeit und wie zur christlichen Vollkommenheit vor dem Tod, so auch zur Teilnahme am mysti-

³¹ 5—8. 11—14. 16—19. 21. 23. 25. 33. 46—47. 58. 61. 66. 71. 75—76. 84. 99. 108—109. 114. 119.

³² Daher auch der Mut des „Laien“, vor dem 1. großen Krieg dieses Jahrhunderts das Buch zu schreiben; erste Vorrede XX.

³³ 8.

³⁴ XXIII. 7. 17—20. 28. Vgl. 122, 17.

³⁵ 7. 13—15. 17. 19. 22. 24. 60. 65. 66. 75. 83. 85. 88. 97. 107. 112.

³⁶ 6—7. 12—21, besonders 18. 21.

³⁷ 7. 13. 14. 16. 19. 20. 61. Vgl. 126, 24.

³⁸ 17—19.

^{38a} 16. Vgl. „Aszese“ im Sachregister 177.

³⁹ 75.

⁴⁰ Vgl. 156, 4.

schen Gnadenleben berufen. Schon 1914 schrieb Jaegen in der Vorrede zur 2. Auflage: „Gott hat alle Menschen zu seiner Verherrlichung geschaffen . . . Gott gibt daher seine mystischen Gnaden recht gerne recht vielen Seelen und nicht nur ,einigen wenigen Auserwählten“⁴¹.“

Die göttlichen Gnadenerweise treffen auf den Menschen. Die Anthropologie Jaegens beachtet die Verbundenheit von Geist und Leib besonders bei jener Kraft, die im religiösen Leben der Menschen eine kaum zu unterschätzende Rolle spielt, bei der Phantasie⁴². Die Aussagen über sie sind bei Jaegen nicht so genau wie bei Johannes vom Kreuz⁴³. Immerhin die Phantasie bereitet dem Intellekt die Bilder als Werkstoff und hält sie ihm hin. Andererseits umkleidet sie mit ihren Hüllen die Ideen des Intellektes⁴⁴. Kein seelisches, also auch kein religiöses Leben des Menschen läuft normalerweise ab, ohne daß die Phantasie dabei tätig ist⁴⁵. Jaegen macht daher auf die Wahrheit aufmerksam, daß „das Erkannte im Erkennenden, nicht nach Art des Erkannten sondern des Erkennenden“ sei^{45a}. Im Unterschied von der damals in der Neuscholastik gewöhnlich gelehrt Meinung nimmt Jaegen drei geistige Kräfte im Menschen an: Verstand, Gemüt (Herz) und Wille⁴⁶.

Der Einfluß der göttlichen Gnaden, in seiner Quelle geistig und übergeschöpflich⁴⁷, steigt über den Fleisch gewordenen Gottessohn hinab⁴⁸, nicht nur in die oberste Sphäre des Menschen, sondern bis hinunter in die engen sinnlichen Kanäle unseres leib-geistigen Wesens, um den ganzen Menschen zur Weite und Höhe vollendeter christusförmiger Humanität zu führen.

Hierzu ist von der Aszetik und Mystik immer wieder auf die drei Wege verwiesen: Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Auch Jaegen kannte diese Dreiheit⁴⁹. Aber er sah darin mit Recht nicht drei übereinanderliegende und aufeinanderfolgende Stufen, etwa Beginn, Fortsetzung und Vollendung, sondern nur drei verschiedene Aufgaben, die von dem Wanderer auf dem Wege zum Ziele gelöst werden sollen.

Aus all dem Gesagten ergibt sich, daß zu den Gnaden, die dem Menschen zu seiner Vervollkommnung gegeben werden, nicht zu zählen sind äußere hinlänglich bezeugte wunderbare Ereignisse, wie sie aus dem Leben mancher Heiligen berichtet werden. Diese gratiae gratis datae, wie die Theologie sie recht und schlecht nennt (denn welche Gnade ist nicht gratis data?), werden von Jaegen als bloße „Phänomene“ beiseite geschoben⁵⁰,

⁴¹ XXIII. 18. 32.

⁴² 36. 42. 47—49.

⁴³ Vgl. 137, 1.

⁴⁴ 42. 43. 47. 48. 59. 66. 94—96.

⁴⁵ 65.

^{45a} 34. 65.

⁴⁶ 57. 59.

⁴⁷ 49. 62. 94.

⁴⁸ 73. 94. 98.

⁴⁹ 9. 75. 84.

⁵⁰ XXI—XXIV. 15—16.

obwohl man während des 19. Jahrhunderts im Kampf gegen die seichte Aufklärung ihnen viel Aufmerksamkeit und Raum in den Büchern über Mystik gewährt hatte, zum Beispiel von Joseph Görres⁵¹. Diese „Phänomene“ sind weder Mittel noch Zeichen der Heiligkeit dessen, dem sie verliehen werden, sondern sollen lediglich auf die Überweltlichkeit des Christentums aufmerksam machen.

Abgesehen von den „Phänomenen“, die außerhalb des inneren Lebens stehen, zieht Jaegen aber in die Darstellung des mystischen Gnadenlebens Vorkommnisse hinein, die zwar durch übernatürliche Einwirkung zustande kommen, aber in ihrer Erscheinungsweise und in ihrem Wesen nicht übernatürlich sind, sondern in den Bereich der Körper- und Sinnenwelt fallen. Theologisch gesprochen sind es die *supernaturalia quoad modum* im Bereich menschlichen Seelenlebens.

Es sind zuunterst körperliche Visionen und Ansprachen⁵². Ihre Möglichkeit und Tatsächlichkeit werden von Jaegen nicht grundsätzlich bestritten. Aber Jaegen ist theologisch so einsichtig gewesen, daß er wußte, unsere leiblichen Augen und Ohren seien durchaus ungeeignet, um Immaterielles und wesenhaft Übernatürliches wahrzunehmen.

Über die wunderbare Weise, wie körperliche Visionen zustande kommen, schreibt Jaegen im Anschluß an Scaramelli ganz nüchtern: „Um körperliche Visionen zu sehen, ist die Herstellung künstlicher ätherischer Körper nicht unbedingt nötig. Gott, die guten und bösen Geister können nämlich der Netzhaut des menschlichen Auges direkt Bilder so einprägen, daß der Besitzer des Auges den Eindruck hat, er sehe die Personen und Gegenstände des Bildes körperlich vor sich stehen und sich bewegen. Das menschliche Vorstellungsvermögen empfängt ja immer die sichtbaren Eindrücke der Außenwelt dadurch, daß die äußeren Gegenstände ihre Form und Farbe mittels der Lichtstrahlen durch das Auge auf die Netzhaut bildweise aufdrücken⁵³.“ Aus diesem Zitat ergibt sich auch, wer nach Jaegen der Urheber solch ungewöhnlicher, von den äußeren Sinnen wahrgenommener Visionen und Ansprachen sein kann: Außer der unmittelbar göttlichen Wirkkraft geschaffene Geister, die den Menschen an Macht übertreffen.

Auch in der menschlichen Phantasie können, ohne daß die äußeren Sinne erregt werden, Wahrnehmungen auftreten, die in der Weise, wie sie zustande kommen, über die gewöhnliche und natürliche Art hinausgehen⁵⁴. Bei solchen Ereignissen liegt es Jaegen ebenfalls ferne, ihre Tatsächlichkeit rundweg zu verneinen. Er selber hatte solche „imaginativen

⁵¹ Vgl. 122, 10.

⁵² 37—41.

⁵³ 39.

⁵⁴ 42—50.

Visionen und Ansprachen“ erlebt. Aber Jaegen rät, was er selber getan hatte: solche Vorkommnisse ganz nüchtern, schon während sie auftreten und auch nachher, zu prüfen und sich dabei nicht auf sein eigenes Urteil zu verlassen, sondern einem Sachkenner den Vorfall zu unterbreiten. Er gibt eine Reihe von Kriterien an, durch die teuflischer Betrug und menschliche Selbsttäuschung sich ausschließen lassen⁵⁵.

Erst wenn nach reichlicher und reiflicher Prüfung göttlicher Ursprung für eine „imaginative Vision oder Ansprache“ angenommen werden darf, erhebt sich nach Jaegen für die mystische Theologie die Frage: Was will die göttliche Heilssorge mit derartigen Eingriffen in die menschliche Phantasie? Sie kann nur das Heil des Empfängers oder, wie bei den Visionen der Propheten oder den göttlichen Worten an diese, das Heil des Volkes Gottes bezwecken. Im letzten Fall stehen sie wiederum außerhalb des Gnadenlebens. Auch Bösewichte können im Namen Jesu echte Prophezeiungen geben und Wunder tun, wie die Bergpredigt lehrt⁵⁶.

Wenn aber „imaginative Visionen und Ansprachen“ echten göttlichen Ursprungs das Heil des Empfängers sichern und mehren sollen⁵⁷, dann sind sie nur als Mittel anzusehen, und zwar als Mittel, die nicht zum Wesen des mystischen Gnadenlebens gehören, ja als entbehrliche Mittel. Also sind auch sie kein Zeichen geschenkter Heiligkeit. Sie sind nicht Selbstzweck. Sie werden nicht geschenkt, um an ihnen genießerisch sich zu erfreuen, mögen sie noch so schön sein. Sie sind auch kein Signal, das die Sicherheit und Beharrlichkeit des gegenwärtigen oder kommenden Heils anzeigt. Daher darf der Empfänger aus ihnen keine Gewißheit seines Heilsstandes und keine Sicherheit für die Gnade der Beharrlichkeit schöpfen. Jaegen steht mit seinem Rat, das Sinnenhafte des Vorfalles möglichst unbeachtet zu lassen und zu vergessen, in der Mitte zwischen der Freude an solchen Vorkommnissen, die bei der großen heiligen Theresia sich zuweilen feststellen läßt, und der herben Strenge eines Johannes vom Kreuz, der den Rat gibt zu beten, daß man von derartigen göttlichen Einwirkungen in Zukunft bewahrt werde⁵⁸.

Bei den imaginativen Ansprachen unterscheidet Jaegen mit Scaramelli sukzessive, formelle und wesenhafte und weicht in deren Beschreibung etwas von dem Kirchenlehrer der Mystik ab⁵⁹.

Viel wichtiger aber für die mystische Theologie ist eine andere Unterscheidung, die Jaegen so klar und scharf durchführt, daß weder Johannes

⁵⁵ Sehr interessant und wertvoll ist das, was Jaegen über Selbsttäuschung schreibt: XIX. 21. 43. 45. 49. 54. 61. 62. 103. 111.

⁵⁶ Mt 7, 22—23.

⁵⁷ 35. 37. 48—50.

⁵⁸ Vgl. 144, 64.

⁵⁹ Vgl. 138, 13—140, 25.

vom Kreuz noch Theresia noch Scaramelli ihm hierin Lehrer gewesen sein dürften⁶⁰: die von direkt und indirekt imaginativen Visionen und Ansprachen. Wovon bisher die Rede war, sind direkte göttliche Einwirkungen auf die Phantasie. Die „indirekt imaginativen Visionen und Ansprachen“, wie Jaegen sie beschreibt, entstehen bei dem intellektuellen mystischen Verkehr des Menschen mit Gott-Vater oder Christus⁶¹. Der Mensch als Leib-Geist-Wesen kann nämlich in seinem normalen irdischen Leben keine nur-geistigen Akte setzen. Auch die höchsten Ideen des menschlichen Geistes und der geistigste Verkehr mit andern Personen treten bei uns irdischen Menschen nie ein, ohne daß die geistige Tätigkeit in und mit dem Strome sinnenhafter Akte einherfließt.

Wenn die göttliche Gnade auf die geistige Spitze des Menschen einwirkt, dann gerät auch die sinnenhafte Phantasie und die sinnenhafte Gefühlssphäre in Bewegung. So entstehen indirekt imaginative Visionen, die, weil nur Nebenwirkung des Eindrucks geistiger Ideen, blaß, farblos und schemenhaft sind. Sie sind nicht wie die direkt imaginativen Visionen entbehrliche Mittel, sondern Folgen direkter göttlicher Einwirkungen; sie erleichtern den intellektuellen Verkehr⁶².

Scaramelli meint, während der eingeprägte geistige Begriff im Verstande bleibe, ströme in die Phantasie etwas von dem göttlichen Licht über⁶³. Jaegen dagegen schreibt⁶⁴, um im (sinnlichen) Gedächtnis die Idee festzuhalten und andern mitteilen zu können, flösse das Wesentliche der empfangenen Begriffe (!) in die Phantasie, die zur Mitteilung ein Wortbild in der Muttersprache des betreffenden Menschen gestalten muß — eine schwierige Leistung, weil zu leicht Eigenes dem Empfangenen zugefügt wird. Auch sagt Jaegen, selbst auf den höchsten Stufen des Aufstiegs kämen solche „indirekt imaginativen Visionen“ noch vor. Jaegens ansprechende Meinung macht also Ernst mit der Leib-Geist-Verfassung des Menschen.

Der kritische Jaegen legt sich auch die Frage vor, welcher Art die Gewißheit bei den „imaginativen Visionen und Ansprachen“ sei. Mehrmals schreibt er wie Scaramelli⁶⁵ von einer inneren göttlichen Erleuchtung, die er von dem Vorgang in der Phantasie unterscheidet. Mit dem Geschehnis in der Phantasie entsteht nämlich das sichere Bewußtsein der eigenen Erfahrung. Aber diese Gewißheit besagt noch nicht, daß jenseits und über der Sinneserfahrung die erhabene immaterielle Gottheit selbst erlebt wurde⁶⁶. Daher hielt Jaegen besagte Erleuchtung für notwendig. Wir müssen freilich hinzufügen, daß es nicht das zum übernatürlichen

⁶⁰ Vgl. 138, 9.

⁶¹ 42. 47—48. 93—96.

⁶² 66.

⁶³ Vgl. 152, 13.

⁶⁴ 64.

⁶⁵ Vgl. 132, 26.

⁶⁶ 33. 34. 42.

Glauben notwendige Licht der göttlichen Gewißheit über die Allgegenwart der Gottheit ist. In diesem zusätzlich eingestrahlten Licht erkennt der Mensch, daß der Phantasievorgang weder natürlich entstanden noch dämonisch bewirkt worden ist, und erfährt auch die göttliche Absicht bei diesem Erlebnis, so daß er weiß, was er tun soll⁶⁷.

Eine noch höhere Gewißheit, die Gewißheit, mit einer der göttlichen Personen zu verkehren, nimmt Jaegen mit Scaramelli bei den intellektuellen Visionen an⁶⁸; Jaegen setzt jedoch über Scaramelli hinaus die Möglichkeit der Selbsttäuschung in Rechnung⁶⁹.

Hier sei aber die Frage erneut aufgeworfen, nach welchen Kennzeichen sich Stufen im mystischen Gnadenleben voneinander abgrenzen lassen. Nicht die auswechselbaren Mittel dürfen den Ausschlag hierbei geben. Man kann nicht mit Scaramelli⁷⁰ Visionen und Ansprachen zu den Graden der Beschauung rechnen. Mit den äußeren Sinnen wahrnehmbare Visionen und Ansprachen werden nach Görres den Sündern und Anfängern geschenkt⁷¹. Jaegen dagegen meint, viele mystische Begnadete hätten derlei nie erlebt⁷².

Der Herr aller Gnaden teilt nach seinem Belieben und in Anpassung an den Empfänger sie aus. Freilich spricht Jaegen gerne von den „Gesetzen“ der göttlichen Austeilung⁷³ und schreibt dabei dem „Seelenzustand“ entscheidende Bedeutung zu⁷⁴. Aber damit will er nur sagen, daß in der Regel eine entsprechende Disposition für eine bestimmte Gnade vorausgesetzt wird⁷⁵. Er läßt deutlich werden, daß diese Disposition gemäß dem Synergismus göttlichen und menschlichen Wirkens entsteht⁷⁶. Jaegen sagt aber nicht, daß die göttliche Gnade im Augenblick solche Disposition schaffen kann⁷⁷. Er ist zudem der falschen Meinung, die göttliche Vorherbestimmung und Gnadenwahl seien das Ergebnis eines solchen Synergismus⁷⁸.

Aber eine andere, richtige und wichtige Folgerung zog Jaegen aus seiner Auffassung vom Wesentlichen und Unwesentlichen des mystischen Gnadenlebens: Die Ekstase ist weder notwendiges Mittel noch Kennzeichen einer bestimmten Stufe⁷⁹. Jaegen selbst hat Ekstasen erlebt und beschreibt sie aus eigener Erfahrung und gemäß der theologischen Tradition. Bei der Ekstase wird der sinnliche Wahrnehmungsapparat von der Übermacht geistiger Eindrücke überwältigt, so daß er seine Tätigkeit

⁶⁷ Vgl. 138, 5.

⁶⁸ 63.

⁶⁹ 67.

⁷⁰ Vgl. 138, 51.

⁷¹ 40. Vgl. 137, 24.

⁷² 41.

⁷³ 23. 25.

⁷⁴ 16. 24. 26. 27.

⁷⁵ 19.

⁷⁶ 7. 17.

⁷⁷ 27.

⁷⁸ 22.

⁷⁹ 50—55.

ganz oder teilweise einstellt, während die vegetativen Funktionen weitergehen. Jaegen unterscheidet Ekstasen geringeren Grades von solchen, bei denen auch die Phantasie gebunden ist, was Scaramelli nicht erwähnt⁸⁰, ferner solche, die beim inneren Gebete eintreten, von den Entrückungen (raptus), die den Menschen auch außerhalb des Gebetes überfallen können, um ihn der Unruhe der sinnlichen Wahrnehmungen zu entreißen. Sehr beachtlich ist, was Jaegen über die Ursachen der Ekstase schreibt⁸¹. Er unterscheidet unmittelbar göttliche Urheberschaft von einer natürlichen bei Kranken und bei Menschen intensivster geistiger Tätigkeit, die sie den Eindrücken der Sinnenwelt entzieht. Selbst dämonische Ursächlichkeit für einen der Ekstase ähnlichen Zustand hält Jaegen für möglich. Er gibt andere Kennzeichen als Scaramelli an, um gottgewirkte Ekstasen von andern zu unterscheiden⁸². Die Eigenart der Ekstase, daß niedere sinnliche Wahrnehmungen abgeschaltet werden, weil die mächtigen höheren Eindrücke noch ungewohnt sind, hat zur Folge, daß nach Jaegen Ekstasen selten oder gar nicht mehr eintreten, wenn die gewaltigen göttlichen Einwirkungen auf den menschlichen Geist häufig vorkommen, also auf den höchsten Stufen des mystischen Verkehrs. Schon hierin unterscheidet Jaegen sich von Scaramelli, der auch bei den obersten Graden Ekstasen sich ereignen läßt⁸³.

Vor allem hat Jaegen in seinem Urteil über die Ekstasen sich deutlich abgesetzt von der Meinung der heiligen Theresia und der großen Zahl der Theologen, die ihrer Meinung beitraten⁸⁴. Für Theresia ist das ekstatische Gebet eine der Wohnungen der Seelenburg, also Kennzeichen einer bestimmten Höhe des mystischen Gnadenlebens. Scaramelli weist den Ekstasen und Verzückungen die 10. und 11. Stufe seiner Zwölfteilung zu und sieht in der Ekstase ein Mittel zur Vollkommenheit. Poulain rechnet sie der 3. Stufe seiner Vierteilung zu, Maumigny-Richstätter nennt die 5. Stufe einer Sechsteilung ekstatische Vereinigung. Jaegen erblickt in der Ekstase eine Folge, in der Verzückung ein (entbehrliches) Mittel, in beiden einen Umstand, der die göttlichen Gnadeneinströmungen erleichtert. Jaegen meint, nur auf den mittleren seiner 6 Stufen kämen Ekstasen in der Regel vor. Sie sind demnach den Wesenseigentümlichkeiten zugeordnet, ohne wesentlich zu sein⁸⁵.

Wir sehen hier, wie Jaegens theologisches Prinzip, die Stufen nach den göttlichen Plänen zu unterscheiden, sich abhebt von dem psychologischen Prinzip, die Unterscheidung nach den Eindrücken auf den Menschen vorzunehmen. Auch Johannes vom Kreuz gibt nicht die Ekstase als mystische

⁸⁰ Vgl. 146, 9.

⁸¹ 53.

⁸² Vgl. 146, 21—22.

⁸³ Vgl. 145, 6.

⁸⁴ Vgl. 145, 7.

⁸⁵ Vgl. 145, 7.

Gnade oder als Stufe beim Aufstieg an. Und Garrigou-Lagrange versuchte zu zeigen, daß auch Theresia der Ekstase keine wesentliche Rolle beigemessen habe⁸⁶.

Jaegen ist aber weit davon entfernt, die Stufen beim mystischen Gnadenleben nach einem rein abstrakten Prinzip voneinander abzusetzen. Er beachtet die Erfahrungen, die andere und er gemacht haben. Darum lehrt er, die mystischen Gnaden träten in das Bewußtsein des Empfängers ein. Er beobachtete also die Erfahrungen, die im Gebete gemacht werden können.

Jaegen hat das mystische Gnadenleben nur nach dieser Hinsicht des Gebetsverkehrs beachtet und beschrieben. Es fragt sich aber, ob noch eine andere Auffassung des mystischen Gnadenlebens daneben Raum einnehmen kann? Das ist in der Tat der Fall, wenn man lehrt, die Regungen, die auf den Heiligen Geist unmittelbar zurückgeführt werden, brächten eine Handlungsweise zustande, die über die Norm und die Regeln menschlichen Tuns hinausginge. Ohne diese Auffassung hier zu begründen oder zu bekämpfen, sei nur darauf verwiesen, daß sie auch Gnaden beachtet, die außerhalb des Gebetslebens stehen. Deren Gnadenhaftigkeit braucht aber dem Menschen nicht so bewußt zu werden, wie es Gebetsgnaden sind⁸⁷. Man denke etwa an heroisches, das heißt gewöhnliche menschliche Maßstäbe überschreitendes Handeln im Dienste der Nächstenliebe. Für Jaegen erfassen die mystischen Gnaden zunächst das Gebetsleben, freilich um von da aus sich auszuwirken im Heroismus äußerer Taten⁸⁸ und verborgener Leiden⁸⁹.

Weil für Jaegen mystisches Gnadenleben und Gebetsleben nahezu zusammenfallen und er daher nach den Gebetserfahrungen die Stufung mißt, bedarf noch ein Begriff der Erhellung. Es ist eine theologische Streitfrage, ob es eine „erworbene Beschauung“ neben und vor der „eingegossenen“ gebe. Jaegen erwähnt diese Unterscheidung, aber er liebt sie nicht⁹⁰. Mit Recht; denn sie verwertet Begriffe, die nicht klar sind und daher Anlaß zu Mißverständnissen und Streitereien geben. Wer die „erworbene“ Beschauung als tatsächlich vorkommend verteidigt, will mit diesem Begriff nicht den Synergismus von Gnade und menschlicher Anstrengung leugnen. Und wer den Begriff „Beschauung“ lediglich für die „eingegossene“ als berechtigt anerkennen will, möchte doch nicht sagen, daß eine bestimmte Willensentscheidung und eine feste Willenshaltung nicht erforderlich seien, damit sie eintrete und eine Zeitlang dauere.

⁸⁶ Vgl. 145, 7.

⁸⁷ Vgl. 126, 7.

⁸⁸ 11. 19.

⁸⁹ 6. 8. 18. 20. 58. 85. 86. 98. 99. 103. 111. 112.

⁹⁰ 76.

Scaramelli läßt erworbene und eingegossene Beschauung vor allem sich unterscheiden in der Bildung der Begriffe und der Eindrucksstärke, und sie übereinkommen in dem Begriff, dem Objekt, den Mitteln und der Vorbereitung⁹¹.

Jaegen unterscheidet klarer zwischen asketischer und mystischer Beschauung⁹². Die erste tritt nach Jaegen bei solchen ein, die sich lange energisch bemüht haben, in Sammlung innerlich zu beten, das heißt mit aller Entschiedenheit Gedächtnis, Phantasie, Verstand, Gemüt und Willen beim betrachtenden Gebet zu betätigen. Der Erfolg so großen Eifers ist, daß die Betrachtung schließlich in einer Weise verläuft, die man Beschauung nennen kann. Solche Weise, innerlich zu beten, gehört nach Jaegen also noch ganz in das Gebiet des asketischen Strebens. Daher schlägt er vor, hier von „asketischer Beschauung“ zu sprechen, ein Ausdruck, der ihm eigentümlich ist. Den Unterschied der gewöhnlichen Weise zu betrachten von der asketischen Beschauung charakterisiert Jaegen als „etwas anders“ im Ablauf⁹³.

Als „wesentlich anders“ sieht Jaegen die mystische Beschauung an⁹⁴, obwohl der Übergang von der einen zu der andern unbemerkt verlaufen kann⁹⁵. Jaegen selbst wußte keinen Termin dafür in seinen eigenen Erinnerungen anzugeben, obwohl er eine Anzahl mystischer Vorkommnisse datieren konnte. Wesentlich ist nach Jaegen für den Unterschied von asketischer und mystischer Beschauung das Bewußtsein der Nähe Gottes. „Die Seele ist sich klar bewußt, daß sie diese Sammlung in Gott nicht durch eigene Bemühung, wann sie will, erlangen kann... Bei der erworbenen asketischen Beschauung merkte sie diese beglückende Nähe Gottes nicht⁹⁶.“ Es ist also hier mehr gegeben als ein intensivierter Wandel in der Gegenwart Gottes. „Auf dem Wege der Mystik ist es der Seele, als wenn sich Gott ihr immer mehr näherte, als wenn er in ihr immer mehr in besonderer Weise Wohnung nehme. Das Wesentliche des mystischen Gnadenlebens besteht in der stufenweisen Zunahme der persönlichen Hingebung Gottes an den Menschen und in der stufenweisen Zunahme der der Seele zum Bewußtsein kommenden Herrschaft Gottes in ihr... Es geschieht nicht so sehr durch ein ‚Versetzen des Menschen in die Gegenwart Gottes‘, sondern vielmehr durch ein ‚Versetzen Gottes in die Gegenwart des Menschen‘⁹⁷.“

Daher meint Jaegen, die in der Theologie gebräuchlichen, auf Alcher, Bernhard von Clairvaux, Johannes vom Kreuz oder Franz von Sales zu-

⁹¹ Vgl. 157, 13.

⁹² 76—79.

⁹³ 77.

⁹⁴ 78.

⁹⁵ 76.

⁹⁶ 79.

⁹⁷ 32—33.

rückgehenden Definitionen der Beschauung trafen nur für die untersten Stufen des mystischen Gnadenlebens zu⁹⁸.

Während Scaramelli schon bei der „erworbenen Beschauung“ ein außerordentlich hohes Licht für erforderlich hält, weil sie eine mehr engelhaft als menschliche Erkenntnisweise sei⁹⁹ und nur als Regelfall in der Beschauung einen Glaubensakt sieht, läßt Jaegen deutlich werden, daß auch bei der mystischen Beschauung es sich um einen Akt des Glaubens handelt¹⁰⁰.

Auch in der Notwendigkeit und Wirkweise der Gaben des Heiligen Geistes, die bei der mystischen Beschauung tätig werden, stimmt Jaegen mit Scaramelli nicht ganz überein¹⁰¹. Jaegen macht ferner schon bei der zweiten seiner Stufen auf die „geistigen Sinne“ aufmerksam, wogegen Scaramelli diese auf Origenes zurückgehende und in der mystischen Theologie allgemein anerkannte Lehre sowohl für den Anfang als auch für die mittlere (7.) Stufe herbeizieht¹⁰².

Besonders eigentümlich ist der mystischen Theologie des Hieronymus Jaegen die Annahme, das mystische Gebetserleben sei zunächst eine Vereinigung mit der Gottheit, dann erst ein mystischer Verkehr mit den göttlichen Personen¹⁰³.

Nicht alle Äußerungen Jaegens sind freilich in dieser Frage klar. Dem Heiligen Geist als Wirkursache schreibt er mit der theologischen Tradition es zu, dem Menschen den Weg der mystischen Gnaden zu zeigen¹⁰⁴ und ihn darauf zu führen¹⁰⁵. Aber die Schwierigkeit, der Personalität des Heiligen Geistes gerecht zu werden, hat Jaegen wohl empfunden. Die Weise, wie der Heilige Geist sich persönlich zu erkennen gibt, hat er nicht beschrieben. Vielleicht denkt Jaegen so, daß der Mensch allmählich die Überzeugung gewinnt, der Geist, der zu Beginn des mystischen Gebetslebens auf sie eingewirkt habe, sei nicht nur göttlicher Wesenheit, sondern der Heilige Geist des Vaters und des Sohnes¹⁰⁶. Zur vollen Klarheit kam diese Erkenntnis erst, als der mystische Verkehr mit dem Sohne Gottes eingesetzt hatte¹⁰⁷.

Aber die theologische Grundlinie seiner Theorie wird von Jaegen mehrmals unterstrichen: zunächst das mystische Erlebnis der Vereinigung mit der Gottheit, dann erst mystischer Verkehr mit einzelnen göttlichen Personen¹⁰⁸.

⁹⁸ 76—77.

⁹⁹ Vgl. 157, 15.

¹⁰⁰ Vgl. 157, 19, 21.

¹⁰¹ Vgl. 151, 20.

¹⁰² Vgl. 163, 20.

¹⁰³ 73, 91, 115.

¹⁰⁴ 18, 19.

¹⁰⁵ 73—76.

¹⁰⁶ Vgl. 142, 52.

¹⁰⁷ Vgl. 155, 25; 165, 3.

¹⁰⁸ 35, 63, 65, 73, 91, 115.

Hier sei die Frage gestellt, ob das Gebetsleben wesenhaft in die mystische Innerlichkeit so hineinwächst, wie Jaegen es dartut¹⁰⁹. Es sei nicht verkannt, daß die Meinung Jaegens dem großen Übergang der Heilsoffenbarung vom AT zum NT entspricht und daß die wenig heilsgeschichtlich orientierte Dogmatik der Lehre von der Trinität ihren Platz meistens erst nach der Lehre von Gott als dem einen anweist. Aber liturgisches Beten wendet sich nie an Gott im allgemeinen, höchst selten an die Dreiheit der göttlichen Personen, meistens an den Vater, weniger an den Sohn und selten an den Heiligen Geist.

Wenn also der christliche Beter von Jugend an in seinen Gebeten stets an eine bestimmte göttliche Person sich wendet, dann kann man erwarten, daß auch ein Gebet mystischer Innerlichkeit nicht zuerst das Erlebnis der Gottheit, ihrer Gegenwart und Nähe, ihrer Schönheit und Geistigkeit wäre, sondern auf den Vater oder Sohn auch im mystischen Verkehr von Anfang an sich beziehe.

Gegen Jaegens Meinung könnte noch vorgebracht werden, daß Scaramelli annehme, die mystische Verbindung geschehe zunächst in den Kräften der Seele, danach erst in ihrer Wesenstiefe¹¹⁰. Aber diese Ansicht ist anthropozentrisch und, wenn sie nicht auf den Übergang von der 1. auf die 2. Stufe abzielt, von der Theologie Jaegens weit entfernt.

Für die mystische Verbindung mit der Gottheit nimmt Jaegen zwei Stufen an¹¹¹. Er nennt die erste „Gebet der Sammlung“ und „Gebet der Ruhe“, je nachdem ob mehr der Intellekt oder mehr das Gemüt beachtet wird¹¹². Was Jaegen nur als eine Stufe ansieht, hat Scaramelli auf mehrere verteilt, ohne einen wesentlichen Unterschied der von ihm gelehrt Stufen angeben zu können. Jaegen stimmt zwar mit Scaramelli darin überein, daß er dem liebenden Gemüt eine besondere Bedeutung für das Gebet der Ruhe zumißt; aber er hat richtig gesehen, daß ein Übergewicht der Belehrung für den Intellekt oder ein Übergewicht der Affekte im Gemüt keine besonderen Stufen kennzeichnen, sondern nur eine unwesentliche Färbung.

In der für den Seelsorger wichtigen Frage, woran man erkennen kann, daß das Gebet von mystischer Eigenart sei, hält Jaegen sich ganz an die Tradition, die auf eine früher unter dem Namen des Tauler gehende Schrift zurückgeht¹¹³.

Als 2. Stufe nimmt Jaegen an, es werde die Gottheit im tiefsten Grund der menschlichen Seele mystisch gefunden¹¹⁴. Jaegen beschreibt die Wir-

¹⁰⁹ Vgl. 150, 2—3.

¹¹⁰ Vgl. 170, 3; 142, 57; 144, 68; 160, 32; 169, 21.

¹¹¹ 72—73.

¹¹² 75—83.

¹¹³ 82. Vgl. 161, 48.

¹¹⁴ 83—90.

kungen der Gewöhnung, „in der Gegenwart des in ihr wohnenden Gottes zu wandeln¹¹⁵“. Der Seele komme es „immer mehr vor, als sei sie selbst ungemein tief, und in ihrem tiefsten Grunde wohne Gott“ und sie mache „immer mehr die Beobachtung, daß sie, den äußeren Sinnen analog, auch innere Sinne“ habe, um Göttliches wahrzunehmen¹¹⁶.

Ob die 2. Stufe Jaegens von der 1. sich so scharf abzeichnet, daß man diese Stufung so annehmen muß, bleibt fraglich¹¹⁷. Jaegen weicht auch hier von Scaramelli ab, der auf die 4. bis 7., zum Teil sogar noch auf die 8. und 9. Stufe diese Gnaden verweist¹¹⁸. Jaegen stimmt auch mit der heiligen Theresia nicht ganz überein, die das, was Jaegen beschreibt, der 2. und 3. Stufe zuteilt¹¹⁹.

Den mystischen Verkehr mit göttlichen Personen erlebt der Mensch nach Aussagen Jaegens erst auf den folgenden Stufen. Im ganzen nimmt Jaegen 6 Stufen an. Dem heiligen Augustinus wird die Unterscheidung in beginnende, fortschreitende, große und vollkommene Liebe zu Gott zugeschrieben¹²⁰. Die 1. und 2. Stufe bei Jaegen sind die gleichen, wie bei der heiligen Theresia die 4. und 5. Wohnung. Maumigny-Richstätter gibt zwar auch 6 Stufen an; aber es sind andere als die Jaegens¹²¹.

Wichtiger ist ein anderer Unterschied. Jaegen nimmt eine zunehmende Intensität der Verbindung mit dem Mensch gewordenen Sohne Gottes an, die er in die von der Bibel nahegelegten Begriffe der Freundschaft¹²², Brautschaft¹²³ und des mystischen Ehestandes¹²⁴ faßt. Er betont, daß es keine Freundschaft mit der Gottheit sei und keine Brautschaft des Heiligen Geistes¹²⁵. Er allein gibt deutliche Hinweise auf die Unterschiede dieser Stufen. Scaramelli schreibt nicht so klar darüber, daß die zweite göttliche Person, und diese als der Mensch gewordene Sohn, der Partner ist¹²⁶. Ferner nimmt er an, ehe das göttliche Wort in einer intellektuellen Vision sich zeige, müsse eine intellektuelle Vision der gesamten Dreieinigkeit vorangehen¹²⁷.

¹¹⁵ 86.

¹¹⁶ 87.

¹¹⁷ Vgl. 164, 29.

¹¹⁸ Vgl. 165, 38.

¹¹⁹ Vgl. 164, 30.

¹²⁰ Vgl. 156, 31.

¹²¹ Vgl. 154, 16.

¹²² 91—98.

¹²³ 98—104.

¹²⁴ 104—113.

¹²⁵ 103.

¹²⁶ Vgl. 165, 3; 169, 24.

¹²⁷ Vgl. 165, 3.

Die höchste Stufe, noch über der mystischen Vermählung, ist nach Jaegen die „mystische Einheit mit Gott“, als dem dreieinigen¹²⁸. „Den drei göttlichen Personen immer näher kommend, wird die Seele auch immer mehr hineingezogen in die Beziehungen, welche die drei göttlichen Personen zueinander haben¹²⁹.“ Mit zwei Zitaten aus Scheeben erläutert und begründet Jaegen diese Teilnahme an den innergöttlichen Lebensbeziehungen¹³⁰.

Wie Jaegens Leben ist auch seine Lehre von der Überzeugung getragen, daß die Gebetserfahrungen, die in der mystischen Vollkommenheit aufgipfeln, in jedem irdischen Beruf erreicht werden können¹³¹.

¹²⁸ 113—118.

¹²⁹ 115.

¹³⁰ 115. 116.

¹³¹ 6. 8. 10. 12. 13. 99. 120. Eine andere Meinung äußert Fr. Wulf LThK² IV 548—550, der Jaegen nicht erwähnt.

Die Himmelfahrt des Elias nach 2 Kg 2, 1–15*

Von Professor Ernst Haag, Trier

Die Tatsache, daß die Himmelfahrt des Elias sich schon immer dem Bewußtsein des Bibellesers tief eingeprägt hat, scheint eher mit ihrer Kuriosität zusammenzuhängen als mit ihrer Bedeutung für den Glauben. Denn die alttestamentliche Theologie hat jedenfalls bisher von dem Geschehen recht wenig Notiz genommen.

Dabei regt allein schon der literarkritische Befund der biblischen Darstellung zum Nachdenken an¹. Die Erzählung bildet nämlich nicht, wie man zunächst vermuten sollte, den Abschluß der Eliasüberlieferung, sondern den Anfang der Elisäusgeschichten. Was bedeutet es aber, wenn am Anfang der Wirksamkeit des Elisäus von dem Ende des Elias gesprochen wird, und zwar in einer derart betont wunderbaren Weise? Kann man unter diesen Umständen noch annehmen, die Himmelfahrt des Elias enthalte lediglich eine Aussage über das Ende des großen Propheten? Muß man nicht vielmehr die Himmelfahrt des Elias mit der Bestellung des Elisäus zu seinem Nachfolger in Verbindung bringen?

Die Antwort auf all diese Fragen kann erst im Anschluß an eine genaue Auslegung des Textes von 2 Kg 2, 1–15 gegeben werden. So viel dürfte aber jetzt schon feststehen, daß hier das Problem der Sukzession, und zwar im Dienst des prophetischen Zeugen, eine entscheidende Rolle spielt.

I. Auslegung von 2 Kg 2, 1–15

Die Besprechung des Textes erfolgt nach Sinnabschnitten, die sich aus dem Zusammenhang der Darstellung ergeben.

1–6: Es geschah, als Jahwe den Elias im Sturmwind zum Himmel auf-fahren ließ: Elias ging mit Elisäus von Gilgal weg. Da sagte Elias zu Elisäus: Bleibe doch hier, denn Jahwe hat mich nach Bethel gesandt! Doch Elisäus erwiderte: So wahr Jahwe lebt, und so wahr

* Antrittsvorlesung, gehalten an der Theologischen Fakultät Trier am 16. Oktober 1968.

¹ Vgl. hierzu die Kommentare, Einleitungswerke und Monographien von A. S a n d a, Das zweite Buch der Könige, Münster 1912; M. R e h m, Die Bücher der Könige, Würzburg 1949; R. de V a u x, Les Livres des Rois, Paris 1949; A. M é d e b i e l l e, Les Livres des Rois, Paris 1955; A. v a n d e n B o r n, Koningen, Roermond 1958; O. E i ß f e l d t, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ³1964; G. F o h r e r, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ¹⁰1965; ders., Elia, 429–431; V. H a m p, Elias, LThK III, 806–807; R. S. W a l l a c e, Elijah and Elisha, Edinburgh 1957; L. B r o n n e r, The Stories of Elijah and Elisha, Leiden 1968.

du selber lebst, ich verlasse dich nicht! So gingen sie hinab nach Bethel. Da kamen die Prophetenjünger, die in Bethel wohnten, zu Elisäus heraus und fragten ihn: Weißt du, daß Jahwe heute deinen Herrn über deinem Haupt wegnehmen wird? Er antwortete: Ich weiß es wohl. Schweigt nur still! Wiederum sagte Elias zu ihm: Elisäus, bleibe doch hier! Denn Jahwe hat mich nach Jericho gesandt. Er aber erwiderte: So wahr Jahwe lebt, und so wahr du selber lebst, ich verlasse dich nicht! So kamen sie nach Jericho. Da traten die Prophetenjünger, die in Jericho wohnten, zu Elisäus heran und sagten zu ihm: Weißt du, daß Jahwe heute deinen Herrn über deinem Haupt wegnehmen wird? Er antwortete: Ich weiß es wohl. Schweigt nur still! Und wiederum sagte Elias zu ihm: Bleibe doch hier! Denn Jahwe hat mich an den Jordan gesandt. Er aber erwiderte: So wahr Jahwe lebt, und so wahr du selber lebst, ich verlasse dich nicht! So gingen sie beide miteinander.

S a n d a hat aus der Formulierung von V. 1 richtig geschlossen, daß die Entrückung des Elias und sein Verhältnis zu Elisäus als bekannt vorausgesetzt werden². Die Aufmerksamkeit des Lesers oder Hörers soll sich nicht auf ein miraculöses Geschehen richten, sondern auf das gegenseitige Verhältnis der beiden Propheten, das hier seine Deutung erfährt³.

Bemerkenswert ist der schematische Aufbau des einleitenden Abschnittes. Es handelt sich dabei offensichtlich nicht um die Wiedergabe eines historischen Geschehens, sondern um eine literarische Konstruktion des Erzählers. In stereotyper Regelmäßigkeit ist davon die Rede, daß Elias und Elisäus sich von einem Ort zum anderen begeben, daß Elias den Elisäus zum Bleiben auffordert, daß aber Elisäus sich beharrlich weigert, den Meister zu verlassen, und daß er immer wieder mit den gleichen Worten das aufgeregte Fragen der Prophetenjünger beschwichtigt. Was will diese Darstellung sagen?

Elias und Elisäus begeben sich von Gilgal nach Bethel und von dort nach Jericho; überall treffen sie auf Prophetenjünger. Gemeint sind damit die Vertreter des älteren, ekstatischen Prophetentums oder des Nebiismus⁴. Damals im 9. Jahrhundert v. Chr. traten diese Propheten nicht einzeln, sondern truppweise auf; sie waren nämlich, wie man vermuten

² S a n d a, Das zweite Buch der Könige, 9.

³ In ähnlicher Weise geht der Erzähler von Gn 22 vor, wenn er gleich zu Anfang bemerkt, daß Gott den Abraham versuchen wollte. G. von R a d, Das erste Buch Mose, '1956, 204 sagt: „Er hat damit erreicht, daß beim Leser von vorneherein keine Spannung auf ein gräßliches Ereignis entsteht; der Gegenstand, dem sich das gespannte Interesse jetzt zuwendet, ist vielmehr das Verhalten Abrahams (und Isaaks).“

⁴ Vgl. hierzu G. von R a d, Theologie des Alten Testaments II, München '1965, 20 ff.; J. B r i g h t, Geschichte Israels, Düsseldorf 1966, 244—246.

darf, zu Prophetengemeinschaften zusammengeschlossen, die unter einer leitenden Spitze standen und an Kultorten ihren Sitz hatten. Über die Bedeutung dieser Propheten sagt R e h m : „Durch ihr unerbittliches Eintreten für die Reinerhaltung der Jahwereligion und durch das Beispiel ihres Lebens, das vom alltäglichen sich scharf abhob, waren diese Männer eine starke Macht im Kampf gegen das eindringende kanaanitische Heidentum, gegen die Verfälschung und Entartung der Religion sowie gegen nationale und soziale Gefahren⁵.“

Nun haben, wie neuerdings S t e c k betont hat, zwischen Elias und solchen Prophetenkreisen enge Verbindungen bestanden, sei es, daß Elias selbst das Haupt eines derartigen Kreises war, sei es, daß er ein einzelner blieb, diese Propheten aber ihrerseits sich aufs lebhafteste für ihn interessierten und daher auch den entsprechenden Kontakt aufnahmen⁶. S t e c k glaubt, noch einen Schritt weiter gehen zu können: da nicht nur die Eliasüberlieferung den Elisäus als Nachfolger des Elias verstehe, sondern auch die Elisäusüberlieferung diese Verbindung klar ausspreche, sei es höchstwahrscheinlich, daß die Ausbildung der Eliasüberlieferung mit Elisäus und den ihn umgebenden Prophetenjüngern zusammengebracht werden müsse⁷. Worin lag nämlich die Bedeutung des Elias für diese Kreise der Prophetenjünger? Elias gab, wie S t e c k ausführt, in seinem Reden und Handeln die Antwort, an der allen Jahwetreuen gelegen war; in seinem Wirken wurde sichtbar, wie Jahwe zu den Zeitereignissen stand, ja, in Elias war Jahwe selbst in der Gegenwart am Werk⁸.

Wenn aber Elisäus in den Augen seiner Jünger als der von Elias selbst berufene Nachfolger galt, über den der große Prophet seinen Mantel gebreitet hatte (vgl. 1 Kg 19, 19—21), mußten dann nicht diese Jünger auch in Elisäus Jahwe am Werk sehen, und zwar in der Fortsetzung jener Offenbarung, die in Elias sichtbar geworden war? Erhielt dann nicht gerade das Ende des Elias eine besondere Bedeutung, um die Wirksamkeit des Elisäus gleich von Anfang an als Nachfolge des Elias zu verstehen? Die Darstellung von der Himmelfahrt des Elias legt jedenfalls in dem einleitenden Gespräch der beiden Propheten größten Wert darauf, den Tod des Elias als die Vollendung seiner gottgewollten Sendung erscheinen zu lassen, in die Elisäus hineinwachsen soll. Elias begründet nämlich immer wieder seinen Aufbruch mit dem Hinweis, daß Jahwe ihn gesandt habe; Elisäus aber folgt dem Meister entschlossen bis zur letzten Station seiner Sendung.

⁵ R e h m, Die Bücher Samuel, Würzburg 1949, 25.

⁶ O. H. S t e c k, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, Neukirchen 1968, 145.

⁷ S t e c k, a. a. O. 145.

⁸ S t e c k, a. a. O. 140—141.

Von der Vollendung des Meisters, die in das Geheimnis göttlicher Selbsterschließung getaucht ist und die gleichzeitig die Sendung des Schülers begründet, spricht Elisäus ausdrücklich zu seinen Jüngern. Sie fragen ihn, ob er wisse oder erkannt habe, daß Jahwe den Elias über seinem Haupt wegnehmen werde. Die Ausdrucksweise der Prophetenjünger enthält keinerlei Anspielung auf ein miraculöses Geschehen; sie meint ganz einfach den Tod des Elias, insofern Elisäus dadurch seinen Meister und Vorgesetzten verliert. Jetzt steht die Stunde bevor, das wollen die Jünger sagen, da Elisäus in die Nachfolge des Elias einzutreten hat. Elisäus gibt zu, daß er die Bedeutung der Stunde erkannt hat. Mit seiner Aufforderung zum Schweigen⁹ weist er auf das Geheimnis der Stunde hin. Denn Jahwe selbst bestimmt durch eine eigene Offenbarung den Nachfolger des Elias.

7—10: Fünzig von den Prophetenjüngern gingen mit, blieben aber von ferne stehen, während die beiden an den Jordan traten. Elias nahm seinen Mantel, rollte ihn zusammen und schlug auf das Wasser; es teilte sich darauf, so daß die beiden auf trockenem Boden hindurchgehen konnten. Als sie auf der anderen Seite angelangt waren, sagte Elias zu Elisäus: Verlange, was ich dir tun soll, bevor ich von dir genommen werde! Elisäus antwortete: Möchten mir doch zwei Anteile von deinem Geist zufallen! Darauf sprach er: Du hast Schweres verlangt; wenn du siehst, wie ich von dir genommen werde, wird es dir zuteil werden, andernfalls wird es nicht geschehen.

Elias und Elisäus begeben sich von Jericho an den Jordan offenbar in der Absicht, den Fluß zu überschreiten. Aber wohin? Jericho gegenüber, auf der Ostseite des Jordan, liegt der Berg Nebo, wo Moses gestorben ist (Dt 34). Darf man vermuten, daß jene Prophetenkreise, die in ihrer Überlieferung Elias als einen zweiten Moses gekennzeichnet haben (vgl. 1 Kg 17—19), nach dem gleichen Vorbild auch die Darstellung vom Tod des Elias gestaltet haben? Auf Moses weist jedenfalls die Art und Weise hin, wie Elias den Jordan durchquert. Er schlägt mit seinem Prophetenmantel auf das Wasser des Jordan, und nachdem sich das Wasser in zwei Hälften geteilt hat, schreitet er mit Elisäus trockenen Fußes durch das Flußbett ans andere Ufer. Der Hinweis auf den Prophetenmantel ist dabei wichtig: nicht in eigener Vollmacht, sondern kraft seiner Sendung durch Jahwe gebietet Elias über die Wasser. Kann man hier von einer Anlehnung an das Vorbild des Moses sprechen, der im Auftrag Jahwes das Volk Israel durch das Schilfmeer führte (vgl. Ex 14, 21 E)? Im Hinblick auf die Bedeutung des Elias als eines zweiten Moses würde dann verständlich, warum er

⁹ Vgl. hierzu die wahrscheinlich dem liturgischen Bereich entstammende Aufforderung zum Schweigen in Hab 2, 20 Soph 1, 7 Zach 2, 17.

in seiner Todesstunde den Elisäus in das Gebiet jenseits des Jordans mitnimmt: so wie damals Josua, der Schüler des Moses, das Werk seines Meisters fortgeführt hat, indem er das Land der Verheißung für Israel in Besitz nahm, so soll Elisäus in der Not der Aramäerkriege die Sendung des Elias fortsetzen und Israels Feinde aus dem Land vertreiben.

Eine Gruppe von fünfzig Prophetenjüngern stellt sich am Westufer des Jordan auf. Man hat den Eindruck, es handele sich um eine kultische Versammlung. Sie warten darauf, daß Elisäus als der von Gott legitimierte Nachfolger des Elias zurückkehrt.

Als Elias den Elisäus fragt, was er ihm tun soll, bevor er hinweggenommen wird, bittet Elisäus, daß ihm zwei Anteile vom Geist des Meisters zuteil werden mögen. Gemeint sind die Anteile des Erstgeborenen (vgl. Dt 21, 17). Elisäus bittet also ausdrücklich darum, der vollrechtliche Nachfolger des Elias zu werden. Er hat, wie Elias bemerkt, mit seiner Bitte Schweres verlangt; denn sein Schicksal wird das des Elias sein: Entbehrung, Haß, Verfolgung und Todesgefahr (vgl. 1 Kg 19, 14). Nach diesem Hinweis nennt Elias eine eigenartige Bedingung, die für die Erfüllung der Bitte des Elisäus notwendig ist. Wenn Elisäus sieht, wie der Meister hinweggenommen wird, dann soll seine Bitte gewährt sein, andernfalls nicht.

Was heißt hier „sehen?“ — Der Umstand, daß nicht das Handeln eines Menschen, sondern das Handeln Gottes gesehen wird, läßt auf einen Vorgang schließen, der nur vom Glauben her zu begreifen ist. Man vergleiche folgende Darstellung: „So errettete Jahwe an jenem Tag Israel aus der Hand der Ägypter. Israel sah die Ägypter tot am Ufer des Meeres liegen. Und es sah Israel die mächtige Hand, mit der Jahwe an den Ägyptern gehandelt hatte“ (Ex 14, 30—31 E). Zweimal ist hier in einem auffälligen Parallelismus vom Sehen die Rede: einmal sieht Israel die toten Ägypter und das andere Mal die Hand Jahwes, die mächtig gewirkt hat. Der Vorgang des Sehens meint demnach das gläubige Wahrnehmen der Offenbarung Jahwes im historischen Geschehen¹⁰.

Was heißt sodann „hinweggenommen werden?“ — Das AT kennt die Vorstellung einer Hinwegnahme des Menschen durch Gott. So heißt es von Henoch: „Henoch wandelte mit Gott, und auf einmal war er nicht mehr da, denn Gott hatte ihn hinweggenommen“ (Gn 5, 24). Der Text vermeidet es, vom Tod zu sprechen, weil ein anderer Gesichtspunkt maßgebend ist: Gott hat den Menschen, der mit ihm gewandelt ist, auch an das Ziel der Wanderung gebracht; der Mensch ist in die vollendete Lebensgemeinschaft mit Gott eingetreten. Ähnliche Gedanken finden sich in den Psalmen. So bekennt ein Beter angesichts des drohenden Todes-

¹⁰ Zur Bedeutung dieses Vorgangs in der Darstellung des Neuen Testamentes vgl. F. M u b n e r, Die johanneische Sehweise, Freiburg 1965.

schicksals: „Doch Gott wird mich erlösen, er nimmt mich hinweg aus der Macht der Scheol“ (Ps 49, 16). Und ein anderer betet: „Nach deinem Ratschluß leitest du mich, du nimmst mich hinweg nach (der Offenbarung) der Herrlichkeit“ (Ps 73, 24). Eichrodt hat treffend hierzu bemerkt: „Was alle diese Zeugnisse von der Todesüberwindung im Leben des einzelnen miteinander verbindet, ist der Aufbau ihrer Gewißheit auf der gegenwärtigen Gabe der Gottesgemeinschaft. Weil Gott zum Menschen gesprochen hat und noch spricht, darum ist er aus dem Zwang des Sterbenmüssens herausgenommen und sieht einen Pfad zum Leben vor sich¹¹.“ Die Redeweise vom „Hinweggenommen werden“ weist demnach auf die Vollendung in der Lebensgemeinschaft mit Gott hin¹².

Was meint nun Elias mit seiner Bemerkung, daß Elisäus, wenn er den Meister von sich hinweggenommen sieht, seine Bitte als erfüllt betrachten darf, andernfalls nicht? Galling glaubt, der Akzent der Limitierung liege auf dem Faktum der Entrückung¹³. Der Sinn sei dann folgender: Du erbatest etwas auf mein Angebot hin, bevor ich entrückt würde; nun, da es die Geistübertragung ist, muß ich einschränkend und erklärend hinzufügen, daß eine Geistübertragung erst nach meiner Entrückung möglich ist, das heißt zu einem Zeitpunkt, an dem du das Faktum der geschehenen Entrückung statuieren kannst; anders: wenn du mich nicht mehr siehst, darfst du des Geistempfanges sicher sein¹⁴. Galling hat sicherlich in dem Punkt recht, daß bei Elias das Faktum des Todes die empirisch faßbare Grenze für die Geistübertragung auf Elisäus ist. Denn nach der bisherigen Darstellung ist ein natürlicher Tod des Elias keineswegs ausgeschlossen, sondern direkt vorausgesetzt. Gerade deshalb ist es aber so wichtig darauf hinzuweisen, daß der Vorgang des „Sehens“ sich nicht allein auf das Faktum des Todes bei Elias erstreckt; das „Sehen“ des Elisäus bezieht sich auch und vor allem auf eine Tiefenschicht des Ereignisses, die nur dem Sinn des gläubigen Menschen zugänglich

¹¹ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testamentes II*, Göttingen 1961, 367.

¹² Eine außerbiblische Parallele findet sich im Gilgamesch-Epos, wo Utnapischtim, der Held der Sintflutgeschichte, an den Wohnort der Götter und damit in ihre Gemeinschaft entrückt wird. Der betreffende Text aus der 11. Tafel, Zeile 189—196, lautet in der Übersetzung von H. Schmökel, *Das Gilgamesch-Epos*, Stuttgart 1966: „Da (wandte) Enlil (sich und) ging zum Schiff, nahm meine Hand und ließ mich einsteigen, holt' auch mein Weib, ließ neben mir sie knien, berührte, vor uns stehend, unsre Stirn und gab uns seinen Segen (mit den Worten): Bisher war Utnapischtim (nur) ein Mensch, von nun an (aber) sollen Utnapischtim und (auch) sein Weib (fürwahr) uns Göttern gleichen und wohnen an der Ströme ferner Mündung! Und also nahmen sie mich dann und ließen mich an der Ströme ferner Mündung wohnen.“

¹³ K. Galling, *Der Ehrenname Elisäus und die Entrückung Elias*, ZThK 53 (1956) 129—148.

¹⁴ Galling, a. a. O. 140—141.

lich ist. Elisäus muß daher „sehen“, daß Elias in die Lebensgemeinschaft mit Gott aufgenommen ist, weil nur dann durch das Medium des Geistes ein Fortwirken des Elias in seinem Nachfolger möglich und sinnvoll ist. Von der Offenbarung dieses Sachverhaltes, der gleichzeitig die Legitimierung des Elisäus für seine Schüler darstellt, handelt die folgende Szene der Entrückung.

11—12: Während sie im Gespräch immer weiter gingen, siehe: da erschien ein feuriges Wagenkorps mit feurigen Rossen und trennte die beiden, und Elias fuhr im Sturmwind zum Himmel auf. Als Elisäus (das) sah, rief er: Mein Vater, mein Vater, Kriegswagenkorps Israels und seine Gespanne! Als er ihn nicht mehr sah, packte er seine Kleider und riß sie entzwei.

Die einleitende Bemerkung weist auf die bisherige Gemeinschaft der beiden Propheten hin, die jetzt zu Ende geht. Denn ein himmlisches Ereignis, die Erscheinung eines feurigen Wagenkorps mit feurigen Rossen trennt die beiden Propheten, und Elias fährt im Sturmwind zum Himmel auf. Ausdrücklich heißt es von Elisäus, daß er dies „sah“. Im Unterschied zu V. 12, wo sich das Sehen des Propheten auf das Faktum des Todes erstreckt, das er dann auch mit einer entsprechenden Trauergebärde beantwortet, ist hier das himmlische Ereignis Gegenstand seines „Sehens“. Im Augenblick der Wahrnehmung dieses Ereignisses, das seinen Meister in die Lebensgemeinschaft mit Gott versetzt, ruft er: „Mein Vater, mein Vater, Israels Kriegswagenkorps und seine Gespanne“¹⁵! Der Ausruf, der sich aus einer Anrede und einem Ehrennamen zusammensetzt, steht offensichtlich in einer Beziehung zu dem feurigen Wagenkorps mit seinen feurigen Rossen, ist aber, wie gerade der Vergleich mit der himmlischen Erscheinung und ihrer sprachlichen Wiedergabe verrät, aus einem anderen Zusammenhang entnommen. Es stellt sich daher die Frage nach der Bedeutung des Ausrufes und dem Grund seiner Erwähnung an dieser Stelle.

Was bedeutet der Ausruf? — Nach Galling ist es wichtig, wenn man den Sinn des Ausrufes erfassen will, von jener Episode auszugehen, wo der König Joas von Israel dem sterbenden Elisäus zuruft: „Mein Vater, mein Vater, Israels Kriegswagenkorps und seine Gespanne!“ (2 Kg 13, 14)¹⁶. Galling sieht hier die Bestätigung dafür, daß der Ehrenname des Elias ursprünglich zu der Elisäusüberlieferung gehört hat, daß er aber nicht erstmals für die Todesstunde des Elisäus geprägt worden ist; denn der Ehrenname faßt nach Galling die Summe der Erwartungen zusammen, welche die Jehu-Dynastie mit dem (freilich nicht in allen Erzählungen!)

¹⁵ Zu dieser Übersetzung und ihrer Begründung vgl. Galling, a. a. O. 131—135.

¹⁶ Galling, a. a. O. 129.

dynastiefreundlichen und aramäerfeindlichen Propheten gemacht hat¹⁷. Auf die Todesstunde des Elisäus dagegen verweist, wie Galling bemerkt, die doppelte Anrede: „Mein Vater, mein Vater!“ Während es sich nämlich bei der einmaligen Anrede „mein Vater“ um eine formelhafte Redewendung handelt, die eine auf ehrfurchtsvoller Anerkennung der väterlichen Autorität beruhende Verwandtschaftsbezeichnung aufgreift, unterstreicht die Doppelung der Anrede die Dringlichkeit der Situation; sie ist daher als Klageruf zu verstehen¹⁸. Da aber die Anrede überlieferungsgeschichtlich von dem Ehrentamen zu trennen ist, bedarf der Ehrentamen eine eigenen Erklärung.

Die Elisäusüberlieferung kennt zwei Begebenheiten, die den Sinn des Ehrentamens erklären können. In 2 Kg 6, 8—23 wird berichtet, wie eine Streifschar der Aramäer während eines Krieges mit Israel in das israelitische Hinterland eindringt und dort Elisäus ergreifen will, um auf diese Weise den König von Israel seiner besten Hilfe zu berauben. Die Aramäer hören, daß Elisäus sich in Dothaim aufhält; sie schleichen sich daher nachts an die Stadt heran und umzingeln sie. Nun heißt es: „Als der Diener des Gottesmannes am Morgen in der Frühe aufstand und hinaustrat, da lag um die Stadt herum ein Heer mit Roß und Wagen. Da sagte sein (= des Elisäus) Diener zu ihm: Wehe, mein Herr, was sollen wir tun? Doch er entgegnete: Fürchte dich nicht, denn bei uns sind mehr als bei ihnen! Und Elisäus betete: Jahwe, öffne doch seine Augen, damit er sieht! Als Jahwe darauf dem Diener die Augen öffnete, daß er sah, siehe: da war der Berg rings um Elisäus voll von feurigen Rossen und Wagen“ (2 Kg 6, 15—17). Nach Galling will Elisäus sagen: Wir scheinen zwar in der Minderheit zu sein, aber in Wirklichkeit haben wir mehr Truppen bei uns als jene; das war, wie Galling fortfährt, eine Tröstung, die letztlich dem Herr der Israeliten und seinem König gebührte, dem es im Vergleich zu den Aramäern besonders an Kriegswagen zu mangeln schien (vgl. 2 Kg 13, 7)¹⁹. Daß aber die Vision nur dem Diener des Elisäus zukam, wird damit zusammenhängen, so vermutet Galling, daß man primär in den engsten prophetischen Kreisen um Elisäus etwas von der Entfaltung seines Ehrentamens bezeugen wollte²⁰. Denn Elisäus war in ihren Augen die entscheidende Waffe Israels im Kampf gegen die Aramäer.

Davon spricht auch 2 Kg 7, 6—9. Der Abschnitt findet sich in einer Erzählung, die von der Hungersnot Samarias und seiner Rettung aus

¹⁷ Galling, a. a. O. 130.

¹⁸ Galling, a. a. O. 130—131. Über die Bedeutung der Anrede „Vater“ im Munde eines Prophetenschülers vgl. J. G. Williams, The prophetic „Father“: a brief explanation of the term „sons of the prophets“, JBL 85 (1966) 344—348.

¹⁹ Galling, a. a. O. 137.

²⁰ Galling, a. a. O. 137.

einer bösen Situation zur Zeit der Aramäerkriege berichtet. „Der Herr hatte nämlich das Lager der Aramäer Getöse von Wagen, Getöse von Rossen und Getöse einer großen Streitmacht hören lassen, so daß einer zum anderen sagte: Der König von Israel hat die Könige der Hethiter und die Könige der Ägypter gegen uns angeworben, damit sie uns überfallen“ (V. 6). Setzt man voraus, daß dem Getöse ein wunderbares Brausen in der Luft entsprach, dann darf man mit Galling fragen, ob nicht diese besondere Art des panischen Schreckens irgendwie mit dem Himmelsheer des Elisäus zusammengehört; denn er war es, der die ganze Szene im Lager der Aramäer vorausgewußt hatte, als er so entschieden das Ende der Hungersnot ankündigte²¹.

Es stellt sich nun die Frage, ob und wie ein feuriges Kriegswagenkorps in die Himmelswelt des Jahweglaubens einzuordnen ist. Galling hat die verschiedenen Erklärungsversuche gesichtet und kommt zu dem Ergebnis, daß Israel zwar himmlische Heerscharen gekannt hat, daß diese aber nicht voreilig mit den hier genannten Wagen und Rossen in Verbindung gebracht werden dürfen. Die Vorstellung, daß zu Jahwe ein feuriges Kriegswagenkorps gehört, hat es weder in Juda noch in Israel gegeben. Galling meint daher, wenn man den Ehrennamen des Elisäus und dessen mythischen Hintergrund religionsgeschichtlich verstehen wolle, dann müsse man dorthin gehen, wo das auch mit (irdischen) Kriegswagen kämpfende Israel jener Tage der gleichen Waffengattung im Krieg begegnet sei, das heißt zu den Aramäern. So ist aus dem nordsyrischen Sam'al (9. Jahrhundert) der Gott RKB EL bekannt; dessen Name ursprünglich „Herr des Streitwagens“ lautete. Vermutlich haben ihn die phönikischen Schreiber von Sam'al durch den Namen „Streitwagenführer Els“ oder, wie Galling glaubt, „Streitwagenkorps Els“ in den Götterhofstaat von Sam'al eingegliedert. Jedenfalls, so schließt Galling, gab es im nordsyrisch-aramäischen Bereich zur Zeit des Elias einen Gott, der mit einem himmlischen Streitwagenkorps zusammengehörte²². Diese Vorstellungen haben die Prophetenkreise um Elias und Elisäus nicht einfach auf Jahwe übertragen; sie haben sie vielmehr mit der Wirksamkeit Jahwes in ihren prophetischen Meistern in Verbindung gebracht. So kann Galling mit Recht sagen: das eigentliche Gegenüber zu dem Gott RKB EL ist der vom Geist Jahwes getragene und erfüllte Prophet, dessen „Vergöttlichung“ eben in seinem Auftrag ruht; und da es außerdem nicht um einen Helfer der Dynastie geht, sondern um den des Volkes, so heißt er „Kriegswagenkorps Israels und seine Rosse“²³.

²¹ Galling, a. a. O. 138. Über das Auftreten des Elisäus in den Aramäerkriegen vgl. J. M. Miller, *The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars*, JBL 85 (1966) 441—454.

²² Galling, a. a. O. 142—148.

²³ Galling, a. a. O. 148.

Warum wird nun der Ehrenname des Elisäus ausgerechnet im Zusammenhang mit der Entrückung des Elias erwähnt? So entsteht nämlich der Eindruck, als handele es sich um einen Ehrentamen des Elias. Man erkennt sofort, daß die Darstellung sich hier auf die Bestimmung des Verhältnisses konzentriert, das Elisäus als Nachfolger des Elias ausweist. Wenn man beachtet, daß ein solches Nachfolgeverhältnis bei Propheten einen doppelten Aspekt hat, nämlich das Verhältnis des Nachfolgers zum Vorgänger und das Verhältnis beider zum sendenden Gott, dann wird die Darstellung von der Himmelfahrt des Elias in ihrem Aufbau einsichtig. Denn in dem Vorgang der Entrückung des Elias und in der Reaktion des Elisäus auf dieses Ereignis finden sich beide Aspekte berücksichtigt.

Es erscheint ein feuriges Wagenkorps mit feurigen Rossen und trennt die beiden Propheten auf ihrem Weg. Ein himmlisches Ereignis beendet das irdische Zusammensein von Meister und Schüler. Denn Elias fährt im Sturmwind zum Himmel auf. Feuer und Sturmwind sind aus den Theophanieschilderungen des AT als Begleitmomente des göttlichen Kommens bekannt; sie weisen auf die geschichtlichen Manifestationen der Macht Jahwes hin, die für die Widersacher Gottes Unheil, aber für seine Ausgewählten Heil bedeuten²⁴. Man muß nun beachten, daß es bei der Entrückung des Elias sich nicht in erster Linie um eine solche Manifestation der Macht Jahwes handelt, wie sie die Theophanieschilderungen ankündigen. Im Vordergrund der Darstellung steht vielmehr die Aufnahme des Elias in die Lebensgemeinschaft mit Gott. Aber diese Lebensgemeinschaft ist so geartet, wie die Theophanienmomente verraten, daß Elias fortan bei den Machtoffenbarungen Jahwes mitwirkt. Dabei ist das feurige Kriegswagenkorps mit seinen Rossen das himmlische Gegenstück zu dem, was der Ehrenname des Elisäus für den geschichtlichen Bereich aussagt. Elias kämpft vom Himmel her mit, wenn Jahwe erscheint, um seine Widersacher zu demütigen. Das heißt aber hier: Gottes Kommen in der Geschichte ist menschlich geprägt; es trägt die Züge jenes Propheten, der Jahwes Gegenwart in seinem Volk so machtvoll bezeugt hat.

Das hat Elisäus als der Nachfolger des Elias in seinem Auftreten bewiesen. Das Verhältnis der beiden Propheten zueinander kommt deshalb in der Darstellung darin zum Ausdruck, daß Elisäus in der Sterbestunde seines Meisters den Klageruf „mein Vater, mein Vater“ mit jenem Ehrentamen verbindet, den er selbst von seinen Anhängern erhalten hat. Indem Elisäus auf diese Weise seinem Ehrentamen auf Elias überträgt, bekundet er die Kontinuität seines prophetischen Wirkens mit dem des Elias. Er, Elisäus, verleiht fortan jener Offenbarung Gottes Gestalt, die in dem prophetischen Zeugnis des Elias sichtbar geworden ist.

²⁴ Vgl. J. Jeremias, Theophanie, Neukirchen 1965.

Als Elisäus seinen Meister nicht mehr sieht, zerreißt er seine Kleider. Jetzt richtet sich das „Sehen“ des Elisäus auf den physischen Tod des Elias, und er trauert um den verstorbenen Meister. Die offenkundige Gegenüberstellung eines zweimaligen „Sehens“, das einmal auf das Kundwerden der Offenbarungsmacht Jahwes und das andere Mal auf dessen geschichtliche Konkretisierung gerichtet ist, läßt mit hinreichender Gewißheit erkennen, daß Elias eines durchaus natürlichen Todes gestorben ist. Nicht sein Tod, sondern die mit seinem Tod verbundene Bestellung des Elisäus zu seinem Nachfolger bildet den eigentlichen Gegenstand der Darstellung.

13—15: Er hob den Mantel, der von Elias gefallen war, auf, kehrte um und trat an das Ufer des Jordan. Er nahm den Mantel, der von Elias gefallen war, schlug auf das Wasser und sprach: Wo ist Jahwe, der Gott des Elias? Wo ist er? Nachdem er so auf das Wasser geschlagen hatte, teilte es sich nach beiden Seiten, und Elisäus schritt hindurch. Die Prophetenjünger aus Jericho, die gegenüber standen, sahen ihn und sagten: Der Geist des Elias ruht auf Elisäus. Sie kamen ihm entgegen und verneigten sich zur Erde.

Nach dem Heimgang des Elias nimmt Elisäus den Mantel des Meisters, der von ihm herabgefallen war. Mit dieser Bemerkung ist nicht das Herabfallen des Mantels im Sinn eines Herabrutschens bei einer etwaigen „Himmelfahrt“ gemeint; die Aussage umschreibt vielmehr das Ablegen des Mantels, insofern er jetzt nicht mehr von Elias gebraucht wird²⁵. Der Mantel, der das äußere Kennzeichen des Propheten ist, geht auf Elisäus, den Nachfolger des Elias, über.

Elisäus nimmt den Mantel, schlägt auf das Wasser des Jordan und ruft: Wo ist Jahwe, der Gott des Elias? Die Frage ist kein Ausdruck des Zweifels. Sie umschreibt vielmehr das Programm des Elisäus. Als Nachfolger des Elias stellt er die Kernfrage der israelitischen Religion, die Frage nach Jahwe (vgl. Jer 2, 8). Auf diese Weise setzt Elisäus, wie schon sein Meister Elias, das mosaische Erbe fort. Ihn legitimiert daher auch das gleiche Wunder wie Elias: die Wasser müssen vor ihm, dem Propheten, weichen.

Die Prophetenjünger sind Zeugen des Vorgangs. Sie erkennen in Elisäus den Nachfolger des Elias, weil der Geist des Elias auf ihm ruht. So verneigen sie sich und erkennen damit Elisäus als ihren neuen Meister an.

²⁵ Vgl. zur Ausdrucksweise Gn 24, 64 2 Kg 5, 21.

II. Theologische Bedeutung

Die Auslegung hat gezeigt, warum der Bericht vom Ende des Elias am Anfang der Überlieferung von der Wirksamkeit des Elisäus steht. Die Erzählung von der Himmelfahrt des Elias will nämlich weder von dem Tod des Elias als solchem noch direkt von dem ersten Auftreten des Elisäus berichten; es geht vielmehr um die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Propheten zueinander. Es ist die Sukzession des prophetischen Zeugen, die das eigentliche Thema unserer Erzählung bildet. Hier hat daher auch die Reflexion über die theologische Bedeutung einzusetzen.

Die Bestellung eines Nachfolgers im Dienst des prophetischen Zeugen gründet, wie die Erzählung von der Himmelfahrt des Elias lehrt, in einer heilsgeschichtlichen Tat Gottes. Elisäus sieht im Glauben, daß Gott die Sendung des Elias vollendet hat; gleichzeitig verspürt er den Auftrag, die Sendung des Meisters fortzusetzen. In dieser Erkenntnis des Elisäus ist die Erfahrung des kommenden Gottes beschlossen, der in der Dimension der Geschichte schöpferisch tätig ist. Hierbei geschieht es, daß Gott den Menschen, dem er eine besondere Funktion im Gottesvolk oder ganz allgemein einen Dienst bei der Aufrichtung der Gottesherrschaft zugedacht hat, in seine Offenbarung miteinbezieht. Solange aber diese Funktion oder dieser Dienst ihr gottgewolltes Ziel noch nicht erreicht haben, ist eine Weiterführung des einmal eingeschlagenen Weges notwendig. Das heißt aber: der Mensch, den Gott in seine Offenbarung einbezogen hat, braucht einen Nachfolger in der gleichen Offenbarung Gottes. Die Sukzession wird somit zur Gestalt des gelebten Zeugnisses im Dienst des kommenden Gottes²⁶.

Die Sukzession im prophetischen Dienst weist eine doppelte Orientierung auf: die Sendung eines Nachfolgers erfolgt im Verlauf der Offenbarung Gottes in seinem Volk und dient der Aufrichtung der Gottesherrschaft; aber diese Sendung knüpft auch an das vorgegebene und so die Nachfolge prägende Beispiel eines Offenbarungszeugen an. Elisäus hat, wie sein Ehrenname verrät, seinen prophetischen Auftrag in der Not der Aramäerkriege ausgeführt, und er hat so in einer Zeit der Bedrängnis, die das glaubensmäßig ausgehöhlte Gottesvolk an den Rand seiner Existenz brachte²⁷, die Gegenwart Jahwes machtvoll bezeugt. Er hat aber, wie die Erzählung von der Himmelfahrt des Elias mit Nachdruck herausstellt, seinen Dienst als die Fortsetzung der Tätigkeit des Elias begriffen. Die Nachfolge im prophetischen Dienst bezeugt somit Gott, wie er sich in

²⁶ Vgl. hierzu die Definition von Überlieferung und Nachfolge durch Ratzinger: „Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge“, in: K. Rahner — J. Ratzinger, Episkopat und Primat, Freiburg 1961, 49.

²⁷ Steck, a. a. O. 136.

einem bestimmten heilsgeschichtlichen Engagement geoffenbart hat. Nur so kann von einer Sukzession im prophetischen Dienst gesprochen werden, die sowohl Manifestation eines Neuen wie auch gleichzeitig Bewahrung des Vorgegebenen ist.

Die Kontinuität zwischen dem Vorgegebenen und dem Neuen wird durch den Geist, die Wirkkraft der Heilsgeschichte²⁸, garantiert. Elisäus wird von den Prophetenjüngern als Nachfolger des Elias anerkannt, weil er den Geist des Elias hat. Der Geist schließt also den Nachfolger mit seinem Vorgänger zusammen und wahrt auf diese Weise den heilsgeschichtlichen Zusammenhang der Offenbarung Gottes²⁹. Daher resultiert auch das Zeugnis des Nachfolgers nicht erst aus seinem menschlichen Engagement als solchem, sondern aus dem grundlegenden Engagement Gottes in seinem Meister, das er in der Kraft des Geistes durch seinen Dienst zu bezeugen hat.

Die Sukzession des prophetischen Dienstes hat sodann eine fest umrissene, historisch greifbare Form. Sie weist den Nachfolger als solchen vor seiner gläubigen Umwelt aus. So trägt Elisäus den Mantel des Elias zum Zeichen dafür, daß er dessen Funktion übernommen hat; gemeint ist mit dieser Funktion aber nicht bloß der einfache Prophetendienst, den offenbar auch die Prophetenjünger zu leisten hatten, sondern die Leitung dieser Prophetenjünger. Elisäus ist als Nachfolger des Elias das Haupt jener Prophetenkreise geworden, die sich um den Meister geschart hatten. Auf eine gewisse Art wird seine Funktion sogar rechtlich umschrieben, insofern er nach der Darstellung des Erzählers den Anteil des Erstgeborenen vom Geist des Elias erhalten hat. In seiner Eigenschaft als Haupt der Prophetenjünger übernimmt er dann die maßgebliche Verkündigung des Wortes, indem er in bewußter Anknüpfung an das Zeugnis des Elias fragt: Wo ist Jahwe, der Gott des Elias?

Die theologische Bedeutung der Erzählung von der Himmelfahrt des Elias liegt, wie gezeigt wurde, in den Aussagen über die Sukzession im prophetischen Dienst. Auf die Frage, ob hier eine Analogie zu der Sukzession im neutestamentlichen Gottesvolk der Kirche vorliegt, wird man sagen können, daß die Aussagen zwar nur auf der Basis des AT ergehen,

²⁸ Zu dieser Funktion des Geistes vgl. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II, 24–39.

²⁹ Aufschlußreich ist hier, was neuerdings H. Thielicke im Blick auf das NT über die dem Glauben vorgegebene Tat Gottes und die Bedeutung des Geistes bei der Aneignung dieser Tat gesagt hat: „Die Funktion, bei jeder Aktualisierung dieses einstigen Geschehens das Einst vor Auflösung zu schützen und nie zur ‚puren‘ Gegenwart werden zu lassen, also dafür zu sorgen, daß die Heils-„Geschichte“ immer ein mir Vorgegebenes bleibt: diese Funktion übt der Heilige Geist aus“ (Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik I, Tübingen 1968, 167).

aber doch im Rahmen der gleichen Offenbarungsreligion, die auch das NT hervorgebracht hat. Daher werden Strukturen sichtbar, die über das AT hinaus von Bedeutung sind.

III. Literarische Gestalt

Die Frage, welcher literarischen Gattung die Erzählung von der Himmelfahrt des Elias einzuordnen ist, läßt sich nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung nicht eindeutig beantworten³⁰. Es ergeben sich jedoch bei einem Vergleich mit der Elisäusüberlieferung wichtige Beobachtungen, die eine Umschreibung der literarischen Eigenart gestatten.

Die Bezeichnung „Prophetenlegende“ dürfte für die Erzählung von der Himmelfahrt des Elias nicht in Frage kommen. Hier gilt das gleiche Bedenken, das Steck im Hinblick auf alle Eliaserzählungen anmeldet, ob nämlich der Begriff „Prophetenlegende“ der eigenartigen Abzweckung, Reflexionshaltung und Denkbewegung gerecht wird, die für die Gestalt dieser Überlieferung prägend gewesen ist³¹. Steck fragt daher, ob man die Eliaserzählung nicht jedenfalls als „lehrhafte Erzählungen“ verstehen müsse, „freilich nicht zur Vermittlung abstrakter Lehrgehalte in erzählerischer Einkleidung, sondern als Anleitung, im Wirken Elias die eigene Zeit im Urteil Jahwes zu sehen. Sie wären dann freilich keine Erzählungen zum Volk fürs Volk, sondern setzten mit ihrem hohen Reflexionsgrad von zugrunde liegender Anfrage und im Zuge der Überlieferung selbst gegebener Antwort einen engeren Kreis voraus, der so unterwiesen würde³²“.

Diese Beobachtungen von Steck lassen sich ohne Schwierigkeit auch auf die Erzählung von der Himmelfahrt des Elias übertragen. Denn hier liegt ebenfalls eine lehrhafte und daher entsprechend frei ausgestaltete Erzählung vor; nicht die unmittelbare Darbietung historischer Fakten ist das Ziel der Erzählung, sondern die erst auf Grund einer theologischen Reflexion gewonnene Deutung solcher Fakten. Hinter der Erzählung stehen allem Anschein nach die an dem dargestellten Vorgang höchst interessierten Kreise der Prophetenjünger.

Es seien noch einige Bemerkungen zur Interpretation dieser „lehrhaften Erzählung“ aus Prophetenkreisen gestattet. Der biblische Bericht verwendet nämlich als Ausdrucksmittel Bilder und Vorstellungen, die zwar dem Denken der damaligen Zeit entsprechen, die aber dem Empfinden des heutigen Bibellesers fremd vorkommen.

Es geht nicht an, die zugegebenermaßen ungewohnte Ausdrucksweise der Bibel in einem falsch verstandenen anthropologischen Ansatz des

³⁰ Vgl. hierzu die Diskussion der Frage bei Steck, a. a. O. 142–144.

³¹ Steck, a. a. O. 143.

³² Steck, a. a. O. 144.

Glaubens einfach als Mythos zu bezeichnen, der, weil er vergangen und veraltet sei, abgetan werden müsse. Über ein solches Verfahren hat Vonessen mit Recht kritisch geurteilt: „Nicht deshalb ist etwas unglaublich, weil es vergangen ist, sondern es vergeht, weil es nicht mehr geglaubt wird³³.“ Das mythisch erscheinende Bild des biblischen Berichtes darf nicht eliminiert werden. „Gegen eine solche Deutekunst wehren wir uns“, sagt Vonessen, „denn der Mythos mag das Kleid der Wahrheit sein; aber er ist kein Feigenblatt der Banalität³⁴.“

Was bedeutet es demnach, um auf die Erzählung von 2 Kg 2,1–15 zurückzukommen, wenn ein Mensch zum Himmel aufführt und von dort, sozusagen von einem oberen Stockwerk her, in das irdische Geschehen einwirkt? Die scheinbare Unglaubwürdigkeit einer solchen Darstellung verschwindet sofort, wenn man bei der Interpretation zwischen Bild und Sache genau unterscheidet und beide in ihrer gegenseitigen Beziehung deutet.

So sagt Vonessen: „Vielleicht ist die Stockwerkgestalt der Welt nur deshalb unglaublich geworden, weil unser Weltbild sich auf die Erfahrung eines einzigen Stockwerks beschränkt. Vielleicht ist das, was wir ‚die Welt‘ zu nennen gewohnt sind, in Wirklichkeit nur die eine von ihren Etagen³⁵.“ Wir müssen wieder einen Blick für die rechte Ordnung in der Welt bekommen. So zitiert Vonessen ein Wort von Heidegger: „Wir hören nicht, weil wir Ohren haben. Wir haben Ohren..., weil wir hören³⁶.“ Vonessen fährt fort: „Ich sage entsprechend: Nicht weil wir Kopf und Füße haben (statt eine Kugel zu sein, die sich rollt), gibt es für uns so etwas wie oben und unten; sondern weil der Mensch zwischen Pole gespannt ist, zu denen er sich in verschiedener Weise verhält, ist er in seiner ganzen Gestalt, geistig und seelisch und leiblich, in gleicher Weise ausgegliedert und entschieden³⁷.“

Diese Polarität des Menschen, die in der Erzählung von der Himmelfahrt des Elias vorausgesetzt wird, ist für das Verständnis der Sukzession von größter Wichtigkeit. Denn nur so gelingt es, das Problem der Sukzession aus dem Bereich des rein Juristischen und ausschließlich Institutionellen herauszuheben und in ihm das Eigentliche wiederzuerkennen: nämlich das gelebte Zeugnis von dem menschlich geprägten Kommen Gottes in der Geschichte.

³³ F. Vonessen, *Mythos und Wahrheit*, Einsiedeln 1964, 41.

³⁴ Vonessen, a. a. O. 65.

³⁵ Vonessen, a. a. O. 66.

³⁶ Vonessen, a. a. O. 69.

³⁷ Vonessen, a. a. O. 69.

Der Christushymnus in 1 Tim 3,16

Aufbau — Christologie — Sitz im Leben

Von Assistent Werner Stenger, Regensburg

Wenn es gelingt, anhand von Traditionsstücken innerhalb des Corpus Paulinum beziehungsweise der neutestamentlichen Briefliteratur die christologischen Vorstellungen der Gemeinden zu erkennen, die diese Traditionsstücke geformt und ausgeprägt haben, dann hat man dadurch die Möglichkeit, in alte christologische Vorstellungen Einblick zu nehmen, die vor den christologischen Vorstellungen der Briefe liegen, denen diese Traditionsstücke entnommen werden.

Bei den Pastoralbriefen ist diese Frage besonders lehrreich, weil sie eine zwar verhältnismäßig späte Stufe der neutestamentlichen Schriften darstellen, uns das Bild einer Kirche der 2. Generation, ja vielleicht sogar der dritten, bieten, andererseits sich darum bemühen, die Verbindung zu den Ursprüngen nicht abbrechen zu lassen. Gerade weil es eine Tendenz der Pastoralbriefe ist, in der Auseinandersetzung mit aufkommenden Irrlehren nicht zu argumentieren, sondern auf den althergebrachten Glauben hinzuweisen, ist zu erwarten, daß hier Traditionsstücke besonders rein bewahrt und weniger fest mit dem Text verbunden sind als etwa in den Briefen des Paulus, der sie stärker in seine eigene Argumentation hineinbindet. Besonders interessiert hier das Traditionsstück, das in 1 Tim 3, 16 überliefert ist.

Es scheint so, als ob die Verse 14—16 ein verkleinertes Abbild der Pastoralbriefe im Ganzen seien. In V. 14 wird die Situation des Abschieds des Apostels dem Leser vor Augen gestellt: der Übergang von der apostolischen Zeit zur nachapostolischen Situation, das Anliegen der Pastoralbriefe überhaupt. V. 15 faßt paränetische Mahnungen zusammen — wie man sich verhalten soll im Haus Gottes, der Kirche. V. 16 schließlich bringt ein Traditionsstück als Beispiel für den althergebrachten Glauben, an dem festzuhalten die Pastoralbriefe einschärfen.

I. Formale Analyse

1. Der Text

16a „Und bekanntermaßen groß ist das Geheimnis der Frömmigkeit:

16b 1 *der offenbar gemacht wurde im Bereich des Fleisches*

2 *gerechtfertigt wurde im Bereich des Geistes*

3 *erschieden den Engeln*

4 *verkündet wurde unter den Völkern*

5 *geglaubt wurde im Kosmos*

6 *aufgenommen wurde in Herrlichkeit.“*

Das Traditionsstück wird durch V. 16a eingeleitet, wobei der griechische Leser im *ὁμολογουμένως* der Einleitung möglicherweise einen Anklang an das Wort *ὁμολογία* mithörte¹, das ja eine kurze, bekenntnismäßige Zusammenstellung der Glaubensinhalte besagt. Damit ist das Traditionsstück wie ein Zitat eingeleitet². Dafür, daß dieses Zitat nicht verändert wurde, spricht schon der Textbefund, der eine grammatische Härte zwischen V. 16a und 16b aufweist. Die Textüberlieferung hat diese Härte empfunden und durch Veränderungen des maskulinen *ὃς* zu Beginn des V. 16b in das Neutrum *ὅ* in einigen Textzeugen einen relativischen Anschluß des V. 16b an das Neutrum *μυστήριον* des V. 16a erreichen wollen. Ebenso sind auch die anderen Textvarianten *θεός* oder *ὁ θεός* als erleichternde Erklärung des schwierigeren *ὃς* zu erkennen. Die ursprüngliche Lesart aber ist *ὃς*, und die Verse 16a und 16b sind voneinander durch einen Doppelpunkt zu trennen, wobei dann 16a Zitationsformel ist und 16b unverändertes Zitat, dessen Ende sich wiederum gut abgrenzen läßt; denn in 1 Tim 4, 1 beginnt ein neuer Abschnitt.

Da der V. 16b durch das *ὃς* nicht an *μυστήριον* von 16a anzuschließen ist, muß das Bezugswort ergänzt werden, auf das sich der Relativsatz 16b bezieht. Das zeigt, daß V. 16b aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgelöst wurde. Wahrscheinlich ist ein vorangehender Lobpreis als Hauptsatz zu ergänzen, in dem es dann etwa heißen mochte: „Preis und Ehre sei Ihm, der da offenbar gemacht wurde...“^{2a}

2. Formaler Aufbau

V. 16b ist ein relativischer Nebensatz, der aus sechs Zeilen besteht. Diese sechs Zeilen sind untereinander in allen Gliedern vollkommen parallel. Jede dieser sechs Zeilen beginnt mit dem Verb in der Passivform des Aorist, es folgt die Präposition *ἐν* und dann ein artikelloses Substantiv im Dativ. Eine kleine Ausnahme bildet die dritte Kurzzeile, wo die Präposition *ἐν* fehlt. Das unterbricht den Parallelismus aber nur geringfügig. Im übrigen ist die Kurzzeile 3 durch den Gebrauch des Substantivs im Plural wieder parallel zur Kurzzeile 4 gestaltet. Dadurch bietet sich, vom Inhaltlichen noch ganz abgesehen, schon von dem stilistischen Aufbau her eine Gliederung in drei Doppelzeiler an:

1 und 2 — Substantiv im Singular

3 und 4 — Substantiv im Plural

5 und 6 — Substantiv im Singular.

¹ Vgl. O. Michel, in: ThWbNT V, 213.

² Gerade in den Pastoralbriefen sind ja solche und ähnliche Zitationsformeln vielfach gebraucht.

^{2a} Vgl. J. Jeremias, Die Briefe an Timotheus und Titus (Göttingen 1954) z. St.

Diese Aufteilung wird gesichert und bestätigt durch eine inhaltliche Beobachtung: je zwei Zeilen bilden durch die Substantive ein Gegensatzpaar.

- 1 und 2: Fleisch — Geist
- 3 und 4: Engel — Völker
- 5 und 6: Welt — Herrlichkeit

Aus Kurzzeile 5 ist ersichtlich, daß die Präposition *év* lokalen Charakter hat (ebenso 4). Wenn nun der festgestellte Parallelismus nicht nur rein formale Bedeutung hat, sondern sich auch bis in den Sinn hinein erstreckt — E. Norden vertritt die Ansicht, daß nicht hellenistischer Satzparallelismus, sondern hebräischer Gedankenparallelismus vorliege³ —, so ist zu schließen, daß auch in den übrigen Kurzzeilen das *év* ebenso wie der Dativ von Kurzzeile 3 lokale Bedeutung haben. So wäre also jeweils in den drei Gegensatzpaaren von zwei gegensätzlichen lokalen Bereichen die Rede, die man vom Inhalt her mit „Irdisch“ und „Himmlisch“ umschreiben könnte⁴. Der Aufbau wäre also folgender:

- | | | |
|-------------|---|---|
| 1 Irdisch | — | A |
| 2 Himmlisch | — | B |
| 3 Himmlisch | — | B |
| 4 Irdisch | — | A |
| 5 Irdisch | — | A |
| 6 Himmlisch | — | B |

Dieser Chiasmus einander parallel gebauter Verse ist auch sonst aus der hebräischen Literatur bekannt. Zum Beispiel Spr 10, 1—5⁵:

- | | |
|---|---|
| 1 Ein weiser Sohn macht seinem Vater Freude, | A |
| ein törichter ist seiner Mutter Kummer. | B |
| 2 Unrecht Gut ist kein Gewinn, | B |
| vom Tode rettet aber die Gerechtigkeit. | A |
| 3 Gerechte läßt der Herr nicht Hunger leiden, | A |
| jedoch die Gier des Frevlers weist er ab. | B |
| 4 Die faule Hand verursacht Armut, | B |
| doch Reichtum schafft die Hand der Fleißigen. | A |
| 5 Ein kluger Mann ist, wer im Sommer sammelt, | A |
| ein schlechter, wer zur Zeit der Ernte schläft. | B |

Dieselbe chiasmatische Stellung einander parallel gebauter Gegensatzpaare liegt in 1 Tim 3, 16 vor.

³ Agnostos Theos (Darmstadt 1956) 256.

⁴ Vgl. J. Jeremias, Die Briefe an Timotheus und Titus (Göttingen 1954) z. St.

⁵ Übersetzung nach Hamp-Stenzel.

Der strenge Parallelismus der Kurzzeilen sowie der chiastische Aufbau machen deutlich, daß es sich in dem vorliegenden Traditionsstück um ein poetisches Stück handelt. Der chiastische Parallelismus weist zusammen mit anderen Stilmerkmalen, wie relativische Anknüpfung, Er-Form, Voranstellung des Verbums in der Passivform, Artikellosigkeit, Kürze, Verschweigen des Namens des Gepriesenen⁶ darauf hin, daß es sich in dem Traditionsstück von 1 Tim 3, 16 um einen frühchristlichen Hymnus handelt, dessen „Sitz im Leben“ der urkirchliche Gemeindegottesdienst gewesen sein mag. Dabei weisen die stilistischen und formalen Beobachtungen auf einen jüdisch-christlichen Ursprungsbereich hin. Diese Beobachtungen werden schließlich ergänzt durch eine Entdeckung E. Nordens⁷, der aufgrund religionsgeschichtlichen Vergleichs in den Versen von 1 Tim 3, 16b den Einfluß des formalen Musters des altägyptischen Thronbesteigungszeremoniells sehen will. J. Jeremias⁸ übernimmt diese Anschauung. Das altägyptische Thronbesteigungszeremoniell bestand aus drei Akten: Erhöhung — Präsentation (vor dem Hofstaat) — Inthronisation. Als das Zeremoniell selbst nicht mehr ausgeübt wurde, habe es dennoch, zur Stilform erstarrt, fortgelebt, und so sei auch 1 Tim 3, 16b von diesem Schema her zu gliedern und zu verstehen. Das aber führt schon zur inhaltlichen Analyse.

II. Inhaltliche Analyse

1. φανεροῦν

Das Verbum φανεροῦν bezeichnet in seinem neutestamentlichen Sprachgebrauch allgemein die Tatsache, daß etwas bisher Verborgenes ans Licht gebracht wird, daß das, was nicht sichtbar, einsehbar war, in die Erscheinung drängt und also gesehen, eingesehen, entdeckt, offenbar wird. In diesem Sinn wird es wohl auch in 1 Tim 3, 16 zu verstehen sein, daß da „Er“ geoffenbart, erschienen ist im Bereich des Fleisches. Man darf diese Aussage nicht von vornherein auf die Inkarnation beziehen und auch nicht aus der Bedeutung des Verbums weiterfolgernd darauf schließen, daß hier an Präexistenz gedacht sei, weil ja nur offenbar werden könne, was vorher schon existiert habe, sondern man hat mit der besonderen Art hymnischen Sprechens zu rechnen, das ja nicht logisch deduzierend, sondern preisend, bekenkend die Wirklichkeit aussagt. Natürlich ist eine solche Art des Sprechens und eine solche Aussage offen für eine spätere, genauere Erfassung von Inkarnation und Präexistenz.

⁶ G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* (Berlin 1965) 47 f.

⁷ *Agnostos Theos*, 128.

⁸ *Die Briefe an Timotheus und Titus*, z. St.

Die Aussageabsicht ist aber hier noch nicht die gleiche wie später bei Joh 1, 14. Auch wenn sich vom Gebrauch des Verbums *φανερῶν* gewisse Anklänge an Mk 16, 12 und Mk 16, 14 ergeben, wo das Wort die Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern bezeichnet, ist die Aussage der Kurzzeile auch nicht auf die Auferstehung einzuschränken, sondern umfaßt allgemein die ganze Erscheinung im irdischen Bereich, das, was davon sichtbar und offenbar wurde.

Daß *σάρξ* und *πνεῦμα* als „lokale“ Bereiche aufzufassen sind, wurde schon bei der formalen Analyse deutlich. Es gilt nun die Bedeutung des Gegensatzpaares *σάρξ* und *πνεῦμα* genauer zu erfassen.

2. *σάρξ* und *πνεῦμα*

Schon in Jes 31, 3 findet sich die antithetische Gegenüberstellung von *σάρξ* und *πνεῦμα*: Die Ägypter sind „adam“ und nicht „el“ und ihre Rosse sind „basar“ und nicht „ruach“. Aus der parallelen Gegenüberstellung der zwei Gegensatzpaare wird klar, was „basar“ (*σάρξ*) und „ruach“ (*πνεῦμα*) hier bedeuten. Die *σάρξ* entspricht dem Menschen („adam“), das *πνεῦμα* entspricht Gott („el“). „Basar ist die irdische Brüchigkeit und Ohnmacht, ihr Träger ist adam. Ruach ist die absolute Macht und Majestät, ihr Träger ist El⁹.“

Natürlich ist mit jedem der zwei Begriffe eine Vielfalt von Vorstellungen verbunden. So schwankt die Bedeutung von „ruach“ zwischen den beiden Bedeutungspolen „Wind“ und „Geist Gottes“. Dazwischen liegt eine große Anzahl vielfältiger Bedeutungsnuancen. Ebenso ist es mit „basar“, dessen verschiedene Bedeutungen zwischen den Polen „Fleisch“ und „sündiger, dem Tode verfallener Menschenwelt“ liegen. Beide Begriffe kommen sowohl für sich allein, als auch antithetisch zueinander vor, und nur der letztere Gebrauch interessiert hier. Waren schon in der angeführten Jesajastelle mit „basar“ und „ruach“ Menschliches und Göttliches antithetisch einander gegenübergestellt, so wird das ganz deutlich, wenn die Septuaginta die Stellen Nm 16, 22 und 27, 66 „Gott, du Gott des Lebenshauches in allem Fleisch“ übersetzt mit „Gott der Geister und allen Fleisches“. Die LXX-Übersetzung macht also eine Antithese zwischen Geist und Fleisch, wo der hebräische Text den Geist als im lebendigen Fleisch charakterisiert. Dadurch bahnt sich eine Scheidung des Kosmos in zwei Sphären an, in die Sphäre des Geistes und die Sphäre des Fleisches. „Dieser kosmische Dualismus ist nicht der griechische Kontrast zwischen göttlichem *νοῦς* und materiellem *σῶμα* ... Im Judentum ... wird in der weiteren Entwicklung der kosmische Dualismus immer stär-

⁹ F. Baumgärtel, in: ThWbZNT VI, 363.

ker durch die alttestamentliche Unterscheidung von Schöpfer und sündigem Geschöpf geprägt¹⁰."

Es geschieht eine immer stärkere Entrückung Gottes in die Transzendenz, wie sie zum Beispiel in der Weisheitsliteratur deutlich wird. So erhalten die gegenübergestellten Begriffe *σάρξ* und *πνεῦμα* immer stärker sphärischen Sinn, so daß man gut daran tut, sie mit „Bereich des Fleisches“ und „Bereich des Gottesgeistes“ zu übersetzen. Dieser Bedeutungsgehalt des antithetischen Paares ist auch im NT neben den vielen anderen Bedeutungen zu finden. So ist er zum Beispiel in dem Traditionsstück Röm 1, 3 vorzusetzen und findet sich auch in 1 Tim 3, 16.

An dieser Stelle sind die beiden Begriffe wertmäßig neutral zu verstehen. Sie besagen einfach die Welt des Menschen und die Welt Gottes, „unten“ und „oben“, ohne sie näher, zum Beispiel als die sündhafte oder ähnlich, zu charakterisieren. Der Kurzvers hat damit die Bedeutung: Er wurde offenbar gemacht im irdischen Bereich des Fleisches, und meint ganz allgemein das Christusereignis in der Welt, ohne eine bestimmte Seite dieses Christusereignisses besonders herauszustellen. Diesem Vorgang im irdischen Bereich entspricht nun auch ein Vorgang *ἐν πνεύματι*, im himmlischen Bereich des Geistes.

3. ἐδικαιώθη

Hier ist nicht an die Verwendung des Wortes im paulinischen Sinne zu denken, wozu man leicht versucht wäre¹¹.

In Ri 5, 11, dem sogenannten Deborahlied, wird der Sieg der Israelstämme als „Sidkot Ihwh“, als „gerechtes Walten Jahwes“ bezeichnet. In Ps 51, 6, zitiert in Röm 3, 4, steht das Wort parallel zu „siegen“. In den Psalmen wird immer wieder der notleidende, durch die Frevler angefochtene Gerechte damit getröstet, daß am Ende doch ihm zu seinem Recht verholfen wird, daß seine Gerechtigkeit herausgestellt wird, daß er von Gott den Sieg erhält. So wird wohl in 1 Tim 3, 16 das Wort im Sinne von „siegen“ gebraucht sein. Das gepriesene Subjekt des Hymnus, der erschienen ist im Bereich des Fleisches, siegt, wird „gerechtfertigt“ im Bereich des Gottesgeistes. Wiederum muß man sich hüten, einen bestimmten Vorgang darin sehen zu wollen, etwa die Auferstehung. Natürlich ist von Erhöhung gesprochen, aber das läßt sich nicht weiter präzisieren. Dennoch ist auch dieses Wort, das vor dem Hintergrund des leidenden und angefochtenen Gerechten zu deuten ist, für eine präzisere, christologische Deutung, die einmal geschehen wird, transparent. Wenn

¹⁰ E. Schweizer, in: ThWbNT VII, 108.

¹¹ E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (Zürich 1955) 64.

wir den Kurzvers einengend auf Auferstehung und Himmelfahrt verstehen wollten, müßte ἐφανερώθη ἐν σαρκί eine Niedrigkeitsaussage sein, was sie nach unserem Verständnis nicht ist. Die Gemeinde singt preisend die Erhöhung dessen, der sich auf Erden geoffenbart hat, dabei schwingt natürlich all das mit: Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt; aber man darf die Aussagen des Hymnus nicht auf eine Sache einengen. Ein Hymnus erzählt nicht nacheinander, sondern umkreist bewundernd und preisend das ganze Geheimnis.

4. ὥφθη ἀγγέλοις — ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν

Wenn man an die theologische Bedeutsamkeit des Terminus ὥφθη in 1 Kor 15, 4 f. denkt, wäre man geneigt, auch das ὥφθη von 1 Tim 3, 16 als ein Erscheinen des Auferstandenen zu interpretieren, zumal ὥφθη im NT immer dann, wenn Christus das Subjekt der Aussage ist, eine Erscheinung des Auferstandenen bedeutet¹². Wo das Wort sonst noch im NT begegnet (Mt 17, 3 par.; Lk 1, 11; 22, 43; Apg 7, 2; 7, 26; 7, 30; 7, 35; Apk 11, 19; 12, 1—3), ist, außer in Apg 7, 26, immer davon die Rede, daß ein Engel, ein Traum, ein visionäres Zeichen erscheinen. Ein ähnlicher Gebrauch herrscht auch in der Septuaginta, wo das Wort hauptsächlich das Erscheinen eines himmlischen Wesens oder Gottes selber besagt, so daß das Wort „terminus technicus für die Offenbarungsgegenwart als solche ohne Hinweis auf die Art ihrer Wahrnehmung¹³“ ist. Der Ton liegt also darauf, daß das Wort ein Sich-Offenbaren Gottes besagt. Auch wenn man annehmen müßte, das ὥφθη in 1 Kor 15, 4 f. und an den anderen Stellen, die von Erscheinungen des Auferstandenen sprechen, in seinem Sinn eingeengt wurde auf die Erscheinungen des Auferstandenen, so scheint es doch richtiger zu sein, den Terminus in 1 Tim 3, 16 in seiner allgemeineren Bedeutungsbreite zu belassen; denn es ist eine Eigenart des Hymnus, daß man seine Aussagen nicht pressen und auf ein bestimmtes Einzelgeschehen beziehen darf. Insofern scheint es nicht richtig zu sein, die Stelle als Erscheinen des Auferstandenen vor den Grabesengeln zu interpretieren¹⁴. Der Sinn hängt davon ab, wie man die ἀγγέλοι versteht. Zweifellos sind mit den ἀγγέλοι nicht die Apostel gemeint, denen der Auferstandene erscheint; das läßt der Aufbau des Hymnus nicht zu, der ja zwischen irdisch und himmlisch abwechselt. Zwar wird ἀγγέλοι ausnahmsweise in Lk 7, 24 und 9, 52 auch einmal im Sinne eines menschlichen Boten gebraucht, jedoch versteht der überwiegende Sprachgebrauch des NT unter den ἀγγέλοι Engel. Es übernimmt dabei die Engelvorstellungen des AT. Dieses hat verschiedene Engelvorstel-

¹² W. Michaelis, in: ThWbzNT V, 359.

¹³ Ebd.

¹⁴ So H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre (Stuttgart 1967) 210.

lungen; entweder ist der Engel die Erscheinungsform Jahwes selber, oder sein Bote, sein „mal'ak“; daneben aber existiert die Vorstellung von einem himmlischen Hofstaat Jahwes, von den sogenannten „bene ha elohim“. Diese Vorstellung ist schon dem vorexilischen Israel geläufig. Sie läßt Jahwe umgeben sein von einem Hofstaat himmlischer Wesen, die ihn bei der Weltregierung unterstützen, mit denen er zu Rate geht, die ihn loben¹⁵. Sie sind die Repräsentanten der himmlischen Welt¹⁶. Wenn man daran denkt, daß sich in 1 Tim 3,16 jeweils Irdisches und Überirdisches gegenüberstehen, so wird man am besten in den ἀγγέλοι Vertreter des himmlischen Hofstaats sehen, denen sich der Erhöhte offenbart. Möglicherweise ist sogar daran gedacht, daß in dieser Offenbarung des Erhöhten vor den Engeln des himmlischen Hofes seine höhere Stellung zum Ausdruck kommt; hatten wir doch ὁφθαλμοι als terminus technicus für das Sichoffenbaren Gottes gegenüber dem Menschen verstanden. Wenn nun die Repräsentanten der himmlischen Sphäre es nötig haben, daß ihnen Offenbarung des Erhöhten geschieht, obwohl sie doch selber der himmlischen Welt zugehören, so mag sich dahinter die Vorstellung von der den Engeln weit überlegenen Stellung des Erhöhten verbergen (vgl. Hebr 1,4—14). Es genügt aber, darin einfach die Kundgabe des Erhöhten in der Welt des himmlischen Hofes zu verstehen.

Diesem Vorgang der Kundgabe in der himmlischen Welt entspricht nun ein Kundgabevorgang auf der Erde — die Verkündigung in der Völkerwelt. Wer sind diese Völker? Gewöhnlich ist ἔθνος innerhalb der Septuaginta die Übersetzung für das hebräische *goi*, während das andere hebräische Wort für Volk (*'am*) gewöhnlich mit λαός wiedergegeben wird. Beide hebräischen Worte werden zuerst synonym gebraucht und bezeichnen eine „augenscheinlich und erfahrungsgemäß zusammengehörige Gruppe“¹⁷, ohne daß dabei schon an irgendeinen Grund (etwa Sprache oder gemeinsamer Staat) ihrer Zusammengehörigkeit gedacht ist. Erst später wird zwischen den beiden Bezeichnungen schärfer geschieden, so daß *goi* meist in der Pluralform *gojim* zum terminus technicus für die Heiden wird, während *'am* das Volk Israel im Gegensatz dazu bezeichnet. In der Wortentwicklung spiegeln sich die geschichtlichen Erfahrungen Israels und deutet sich der je verschiedene Standpunkt an, den Israel im Laufe seiner Geschichte den anderen Völkern gegenüber einnahm. Dachte man in der Väterzeit nur sippen- und familienhaft und waren die anderen Völker nur am Rande des Bewußtseins angesiedelt, so traten sie bei der Land-

¹⁵ G. v. Rad, in: ThWbZNT I, 75ff.

¹⁶ G. Kittel, in: ThWbZNT I, 82. Zur atl. Engellehre vgl. auch noch H. Groß, Der Engel im Alten Testament, in: Archiv für Liturgiewissenschaft VI/1 (Regensburg 1959) 28—42.

¹⁷ G. Bertram, in: ThWbZNT II, 362.

nahme und vor allem bei der Abwehr der Philistergefahr bedrohlich in ihrem Dasein vor Israel hin. War es zuerst „natürlich“, bei eroberten Städten den Bann zu vollziehen, so nimmt man Fremdstämmige bei der Staatswerdung Israels, die sich beim Eintritt Davids in das alte jebusitische Königtum vollzog, in die Solidarität des davidischen Großreiches auf, so sie sich unterwarfen. Immer mehr aber wird Israel als Reich zer schlagen und unter die Völker zerstreut. Hier ist die Stelle, wo die Erkenntnis Jahwes als des Schöpfers der Welt und des „Königs der Völker“ (Jer 10, 7) endgültig aufgeht und hier deutet Israel erneut seine Existenz und weiß sich in zurückschauender Betrachtung seiner Vergangenheit schon in Abraham (Gn 12) mit einer „Mission“ für die Völker bestimmt. Hier ist der Ansatzpunkt für den „Missions“-Gedanken, der vorher unnatürlich gewesen wäre. „Ich legte auf ihn (sc. den Gottesknecht) meinen Geist, der bringt den Völkern die Wahrheit“ (Js 42, 1). „Zu wenig ist's, daß du mein Knecht bist, um Jakobs Stämme wiederaufzurichten und Israels Versprengte heimzuholen. Ich mache dich vielmehr zum Lichte der Heiden; mein Heil reiche bis an das Ende der Welt“ (Js 49, 6). In dem Maße also, in dem die universale Hoheitsstellung Jahwes als des Schöpfers der Welt und des Königs der Völker aufgeht, entwickelt sich auch der „Missions“-Gedanke.

Auch das NT kennt den alttestamentlichen Sprachgebrauch, unterscheidet allerdings nicht so genau wie die Septuaginta. Immerhin scheinen in 1 Tim 3, 16 mit den Völkern die Heiden gemeint zu sein. Die Verkündigung an die heidnischen Völker geht also parallel dem Vorgang im Himmel, in dem der Erhöhte den Engeln des himmlischen Hofstaates geoffenbart wird. Im Grunde also ist Ähnliches wie im AT festzustellen: Dort konnte der „Missions“-Gedanke sich entwickeln, sobald Jahwe als der „König der Völker“ erkannt war. In 1 Tim 3, 16 ist mit der Erfassung der Stellung des erhöhten Herrn über die Engel ebenfalls der Gedanke an die Verkündigung unter den Heiden verbunden, nur ist es nicht mehr die „Wahrheit“, die verkündet, oder das „Heil“, das angesagt wird, sondern „Er“ selber ist der Inhalt der Verkündigung. Auch in Mt 28, 18 wird die Mission an die Stellung des Erhöhten geknüpft. Weil er der erhöhte Herr ist, hat er Anspruch auf alle Welt; das äußert sich in der Verkündigung im Bereich der Völker¹⁸.

Man könnte nun sagen, daß dieser Kurzvers sowie das „geglaubt in der Welt“ der Niederschlag der Erfahrung sei, die die Gemeinde schon mit der Mission gemacht habe, und von daher versuchen, den Hymnus zu datieren. Dem scheint aber zu widersprechen, daß schon vom AT her

¹⁸ Vgl. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Göttingen 1967) 135.

mit der Erfassung der erhöhten Stellung notwendig der Gedanke an die Universalität der Herrschaft verbunden ist, die sich eben in der Mission ausdrückt, so daß die Herrschaft des Erhöhten nicht nur in der Vertikalen alle kosmischen und himmlischen Bereiche, sondern auch in der Horizontalen alle Völker umfaßt. Der Gedanke von der umfassenden Herrschaft spielt auch im folgenden Gegensatzpaar eine Rolle.

5. ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ — ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ

Um den Sinn von κόσμος zu bestimmen, ist es besser, zuerst nach dem Sinn von δόξα zu fragen, da κόσμος in sehr großer Bedeutungsbreite vorkommt und so von dem im Parallelismus entgegengestellten Glied Licht auf die Bedeutung von κόσμος fallen kann. δόξα ist die Übersetzung des hebräischen *kabod*. Wie das Verbum ἀνελήμφθη anzeigt, kann es sich hier nur um die δόξα Gottes handeln — das AT spricht ja auch von dem *kabod* eines Menschen. Außerdem hat das ἐν lokale, räumliche Bedeutung. In Ps 19 wird Gottes *kabod* näher bestimmt; V. 2: „Von dem *kabod* Gottes erzählen die Himmel, seiner Hände Werk verkündet das Firmament (*rakia*).“ Die Himmel sind hier deutlich der *rakia* gegenübergestellt, der *kabod* gehört zur Himmelsregion, demgegenüber die *rakia* als „abschließender Teil des Geschöpflichen“ gedacht wird¹⁹. Der *kabod* ist also über allem Geschöpflichen in den obersten Himmelsräumen gedacht. Die alttestamentliche Hoffnung richtet sich nun darauf, daß alle Lande erfüllt werden von seinem *kabod* (Ps 72, 19). „Dein *kabod* breite sich aus über alle Welt“ (Ps 57, 6) und Js 66, 18—19 verheißt: „Ich aber komme, um zu versammeln alle Völker, nach Tarsis, Put und Lud, Mesech und Rosch, Tubal und Jawan, den fernen Gestaden, die eine Kunde von mir noch nicht vernahmen und meinen *kabod* noch nicht sahen, verkündigen sollen sie meinen *kabod* unter den Völkern.“ Das wird dann das Zeichen der „endgültigen Verwirklichung des göttlichen Herrschaftsanspruches an die Welt sein“²⁰.

Die Nähe von 1 Tim 3, 16 zu solchen Vorstellungen fällt auf. Der Thron Gottes heißt nach Jer 14, 21; 17, 12 „Thron des *kabod*“, und von ihm gilt im rabbinischen Frühjudentum, daß er vor der Welt erschaffen ist²¹. Auch das NT kennt die Doxa, die in jenen Höhen wohnt, die über der Erde sind (Lk 2, 14).

Nun heißt es von dem Subjekt des Hymnus: ἀνελήμφθη in diesen *kabod*. ἀνελήμφθη ist Aor. pass. von ἀναλαμβάνειν und bezeichnet im allgemeinen im NT die Aufnahme des Auferstandenen in den Himmel

¹⁹ Vgl. G. von Rad, in: ThWbNT II, 243f.

²⁰ Vgl. ebd. 245.

²¹ Billerbeck I, 974.

(Apg 1, 11; 1, 22; Mk 16, 19). Das Wort signalisiert, daß in den Vorstellungen um die Aufnahme in den Himmel uralte alttestamentliche Vorstellungen wirksam sind. Von zwei Männern ist im AT die Rede, die entrückt werden, vom gerechten Henoch (Gen 5, 24) und vom Propheten Elias (4 Kg 2, 10 f.). Dabei übersetzt die Septuaginta das an beiden Stellen gebrauchte hebräische Verb *lakach* einmal mit *μετέθηκεν* (Gen 5, 24) und zum anderen Mal mit *ἀναλαμβάνειν* (4 Kg 2, 10 f.). Das Wort kehrt wieder, wenn in 1 Makk 2, 58 von Elias gesagt wird: „In seinem großen Eifer für das Gesetz ward Elias in den Himmel erhoben.“ Sir 48, 10 gebraucht es von Elias und Sir 49, 14 von der Entrückung des Henoch von der Erde. Wie aus 4 Kg 2, 10 f. hervorgeht, beinhaltet das Wort ein Zweifaches: einmal die Entrückung von der Erde und zum anderen die Aufnahme in den Himmel. Auch das NT kennt diese beiden Bedeutungen, wie Apg 1, 11 beweist, wo beide Bezugspunkte genannt werden. 1 Tim 3, 16 ist darum so zu verstehen: Er wurde entrückt, hinaufgenommen in die göttliche Doxa. Dabei sind die beiden Bedeutungsnuancen wohl zu beachten. Obwohl die Hinaufnahme eine Entrückung ist, so weiß die singende Gemeinde, daß das Hinaufnehmen nicht eine Trennung ist, dem himmlischen Vorgang ist ja ein irdischer parallel — er wird geglaubt in der Welt. Auch hier überspannt der Parallelismus Welt Gottes und irdische Welt; der zum Herrlichkeitsthron Gottes über alle Himmel Entrückte wird „geglaubt im Kosmos“, wobei der Sinn von „Kosmos“ nun auch in der Gegenüberstellung zur Doxa erkannt wird: als die geschaffene Welt oder die Menschenwelt, wobei „Kosmos“ vielleicht über die Menschenwelt hinaus das Gesamt der Schöpfung Gottes bezeichnet.

III. Die Christologie des Hymnus

1. Das Vorstellungsfeld

Der Hymnus denkt in folgenden christologischen Vorstellungen: „Er ist offenbar gemacht im Fleisch“: beinhaltet die gesamte irdische Existenz des Gepriesenen, ohne spezielle Niedrigkeitsaussagen zu machen und ohne die Präexistenz zu meinen (was nicht sagt, daß auf einer späteren Reflexionsstufe die offene Formulierung nicht dogmatisch präzisiert werden kann). „Er wurde gerechtfertigt im Bereich des Geistes“ (ohne Auferstehung und Himmelfahrt zu nennen; sie gehören zu anderen christologischen Vorstellungsweisen): damit spricht der Hymnus von dem durch Gott durchgesetzten Sieg des Gepriesenen in der himmlischen Sphäre, vor dem Hintergrund des alttestamentlichen Gedankens vom angefochtenen Gerechten, dem von Gott her sein Recht wird. Den Engeln des himmlischen Hofstaates wird er als der Erhöhte offenbart, ebenso wie seine erhöhte

Stellung notwendig Verkündigung unter den Völkern bedingt. So wie er auf den himmlischen Thron der göttlichen Doxa erhoben wird, so zeigt sich diese Herrscherstellung auch im horizontalen Bereich, indem er geglaubt wird: im ganzen Kosmos. Durch den Erhöhten sind Himmel und Erde miteinander verbunden. Die göttliche Doxa ist nicht mehr grundsätzlich unerreichbar, denn seine erhöhte Stellung bedingt Herrschaft über alle Bereiche irdischer und überirdischer Art. Die Christologie hat hier kosmische Ausmaße. Es wird gesprochen in Begriffen und Termini, die eine spätere Zeit entfalten wird, weil die Formulierung weit und offen genug ist, um eine spätere Präzisierung leicht möglich zu machen. Der Hymnus preist also den Vorgang der Erhöhung. Der auf Erden war, der ist über die Engel hinaus zum Herrlichkeitsthron Gottes erhöht worden. Diese seine hoheitliche Stellung aber zeigt sich in seiner Verkündigung in der Menschenwelt und im Glauben der Welt. Der Erhöhte umfaßt in seiner Herrschaft alle Bereiche des Kosmos und des Himmels. Diese Botschaft des Hymnus ist alttestamentlich vorbereitet (vgl. Dan 7, 13 f.; Ps 110). Die Gemeinde, die den Hymnus singt, weiß, daß es sich dabei um etwas unwiderruflich Geschehenes handelt, nicht um etwas, was erst in Zukunft zu erwarten wäre — die Erhöhung des auf Erden Erschienenen zum Herrlichkeitsthron Gottes ist geschehen (Aorist!), und hinter diesem Geschehen steht Gott als der eigentlich Handelnde (Passiv!).

2. Das Aufbauprinzip

J. Jeremias nimmt, E. Norden folgend, zur Erklärung des Hymnus das formale Schema des ägyptischen Inthronisationszeremoniells zu Hilfe²². Natürlich ergeben sich zwischen dem Aufbau des Hymnus und dem Schema Parallelen — so entsprechen etwa der ersten Stufe des Zeremoniells (der Erhöhung) die zwei ersten Kurzzeilen des Hymnus: Der im Bereich des Fleisches erschienen ist, siegt im Bereich des Geistes, wird erhoben. Die zweite Stufe des Zeremoniells (Präsentation vor dem Hofstaat) läßt sich unschwer in der Kundgabe des Erhöhten vor den Engeln des himmlischen Hofstaates und der Verkündigung im Bereich der Völker, die dritte Stufe (Inthronisation) in der Hinaufnahme zum himmlischen Herrlichkeitsthron entdecken. Dennoch scheint diese Übereinstimmung nicht zwingend genug zu sein, um das ägyptische Zeremoniell zum eigentlichen Aufbauprinzip zu machen. Alle Vorstellungen und Begriffe des Hymnus sind alttestamentlich vorbereitet, und die Ähnlichkeit mit dem Zeremoniell scheint eher aus der Natur der Sache, um die es geht, erklärt werden zu können als aus bewußter Übernahme des Zeremoniells. Er-

²² Die Briefe an Timotheus und Titus, z. St.

höhung zu herrscherlicher Stellung geht in bestimmter Weise vor sich, zumal im alten Orient. Immerhin aber kann das Schema des Zeremoniells, das, was im Hymnus gepriesen wird, verdeutlichen. Das eigentliche Aufbauprinzip des Hymnus ist jedoch in dem konsequent durchgeführten Wechsel von oben und unten, von irdisch und himmlisch zu suchen. Dieses Schema ist aber aus der Weisheitsliteratur des AT bekannt. Man braucht nur einmal die „Sophia“ als Subjekt des Hymnus einzusetzen, um deutlich die Ähnlichkeit zu bemerken. So wird in Sir 24,2—22 von der Weisheit gesagt, daß sie ihren Wohnsitz in der Höhe hatte und die Weisung bekam, sich in Israel niederzulassen, wo sie sich ausbreitete und wo sie zu erlangen ist. Noch deutlicher ist die Ähnlichkeit mit äth. Henoch 42,1—10: Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte, da ward ihr in den Himmeln eine Wohnung zuteil. Sie ging fort, um unter den Menschen zu wohnen, fand dort aber keine Wohnung, ist zurückgekehrt und hat ihren Sitz unter den Engeln genommen. Von dort wird sie in der messianischen Zeit auf die Gerechten ausgegossen werden (48,1.7; 49,1 ff.). E. Schweizer sieht richtig, wenn er von zwei einander abwechselnden räumlichen Sphären spricht²³.

Allerdings ist das nicht durch die Übernahme eines gnostisch-hellenistischen Weltbildes zu erklären, sondern muß vom alttestamentlich-jüdischen Hintergrund des Hymnus her verstanden werden.

Wenn man dem Gang des AT folgt, erkennt man, wie Jahwe immer wieder den Rahmen sprengt, in dem Israel ihn zu verstehen sucht, und sich immer größer darstellt, bis hin zum Spätjudentum, wo eine immer stärker werdende Transzendierung Gottes stattfindet. Zusammen mit der Erkenntnis Jahwes als des Schöpfers geht Israel die Erkenntnis seiner Universalität auf. Der Abstand wird schließlich so groß, daß Mittlerwesen (Weisheit, Schekina, Schem) notwendig werden. Wie die Weisheitstexte zeigen, wird der Wesensunterschied zwischen Gott und Mensch auch in Raumkategorien, die dem alttestamentlich-altorientalischen Weltbild entnommen sind, ausgedrückt. Die Wurzel liegt in dem Aufgehen der Erkenntnis, daß der Gott Israels der Schöpfergott ist. Dieser Schöpfergott war aber im Denken des alten Orients schon vorbereitet: er wohnt „oben“ über der von ihm erschaffenen Welt. Diese räumlichen Kategorien mitsamt dem Schöpfungsgedanken konnten aber in ausgezeichneter Weise die schon immer erfahrene, überwältigende Macht Jahwes, seine Andersheit und seine Transzendenz deutlich machen. Hier liegen die wahren Wurzeln für das Schema des Hymnus, nicht im gnostischen Hellenismus. So wie Jahwe als der Schöpfer Himmels und der Erden alle kosmischen und

²³ Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (Zürich 1955) 137.

überkosmischen Bereiche beherrscht, so bringt die Erhöhung zum Herrlichkeitsthron den Erhöhten in eine Stellung, die sich im irdischen und himmlischen Bereich auswirkt und kosmische Dimensionen besitzt. Wie schon Form- und Textanalyse deutlich werden ließen, lebt der Hymnus vom AT her. Er kann also nur in einer Gemeinde entstanden sein, die das AT kannte.

IV. Der „Sitz im Leben“

Wenn nun die Frage der Formgeschichte nach dem „Sitz im Leben“ des Traditionsstückes gestellt wird, kann man hier nur sehr vorsichtig vorgehen. Die Form wurde bereits als „Hymnus“ näher bestimmt. Dadurch wurde das Traditionsstück gegenüber Bekenntnisformeln abgegrenzt, die den Bekenntnisstand einer Gemeinde satzhaft aneinanderreihen. Andererseits ist zu beachten, daß alles Bekennen nicht nur Aufsagen von Sätzen bedeutet, sondern immer auch preisendes, bekennendes Lob des in den bekannten Heilstaten handelnden Gottes ist. Freilich ist ein Hymnus immer zugleich auch Bekenntnis, nicht nur Überschwang des Herzens, sondern auch satzhaft artikuliertes Lob. Dennoch hat es Sinn, Bekenntnisformel und Hymnus als eigene Formen auseinanderzuhalten, wenn auch die Grenzen verschwimmen mögen. Man wird dem Hymnus in 1 Tim 3,16 den Gemeindegottesdienst als „Sitz im Leben“ zuweisen müssen, was freilich sehr allgemein gesprochen ist. Vielleicht ergibt sich eine präzisere Erfassung noch von der Beobachtung her, daß der Name des Gepriesenen nicht genannt wird. G. Schille führt das darauf zurück, daß der Hymnus im Gemeindegottesdienst an einer Stelle gestanden habe, wo sein Bezug ganz deutlich war²⁴. Doch läßt sich hier über Vermutungen nicht hinauskommen.

Die Gemeinde, der der Hymnus entstammt, steht in alttestamentlicher Tradition und preist den über alle Himmel erhöhten Herrn, der ihr aber nicht entrückt ist in Unerreichbarkeit, sondern dessen Herrschaftsbereich alle überirdischen und irdischen Bereiche umfaßt, und dessen Herrschaft sie in Verkündigung und Glauben in der Welt sich verwirklichen sieht. Sie weiß sich unmittelbar in den Herrschaftsbereich dieses Herrn eingestellt und sich mit ihm im Lobpreis verbunden. Es äußert sich also indirekt darin schon ein ungemein starkes Selbstverständnis der Gemeinde, das deutlich zur Mission hindrängt und sich nicht auf den kleinen privaten Bereich zurückzieht, sondern sich selbst vom Herrn der Gemeinde her in kosmischen Bezügen weiß. Wenn die Vermutung stimmt, daß es sich dabei um eine judenchristliche Gemeinde handelt, ist der Hymnus

²⁴ Frühchristliche Hymnen (Berlin 1965) 48.

schließlich auch ein Zeugnis für ein sehr frühes Eigenbewußtsein der christlichen Gemeinde gegenüber dem Judentum.

Von diesem „Sitz im Leben“ des Hymnus aber ist zu unterscheiden ein zweiter, den man durch seine Zitation in den Pastoralbriefen erkennen kann. Die Pastoralbriefe zitieren ihn ja ausdrücklich als ein Stück Glaubenslehre, von dem vorausgesetzt wird, daß es in den Gemeinden, aus denen die Pastoralbriefe stammen, bekannt ist. Es scheint nun so zu sein, daß der Hymnus aus einem im Gottesdienst vollzogenen lobpreisenden Bekenntnis zum erhöhten Herrn für die Gemeinden der Pastoralbriefe eine Glaubensformel geworden ist, die dazu geeignet war, den eigenen Bekenntnisstand auszudrücken, aber mit Ausdrucksmitteln einer ganz frühen Zeit der Kirche, um sich so bewußt auf das Fundament des überlieferten Glaubens zu stellen.

Einen dritten „Sitz im Leben“ schließlich bereiten, wenn man so will, die Pastoralbriefe selber vor, indem sie den sich in dem alten Hymnus artikulierenden Bekenntnisstand als unterscheidendes und abweisendes Kriterium gegenüber aufkommenden Irrlehren benutzen²⁵.

Damit käme man zu drei verschiedenen Stufen der Verwendung des Hymnus:

- a) Preisendes Bekenntnis des erhöhten Herrn im Gottesdienst früher judenchristlicher Gemeinden.
- b) Verwendung des Hymnus als Ausdruck des eigenen Bekenntnisstandes im Glaubensbekenntnis der Gemeinden der Pastoralbriefe.
- c) Verwendung des Hymnus als Kriterium gegenüber aufkommenden Irrlehren.

Damit wäre der Weg vom gottesdienstlichen Vollzug des Preises zur Fixierung eines unterscheidenden Bekenntnisstandes zu Ende gegangen — ein Vorgang, der ja auch in anderer Beziehung den Pastoralbriefen eigen ist, in denen das Kerygma zur „gesunden Lehre“ wird²⁶.

Verschiedene Formen sprechen in verschiedenen Vorstellungen über das Christusereignis. Deshalb muß man sich hüten, die Entwicklung der urkirchlichen Christologie allzu schnell in ein schematisierendes Nacheinander zu bringen. Man hat mit einem sehr komplexen Nebeneinander verschiedener christologischer Vorstellungsweisen zu rechnen, waren ja auch das Leben einer urchristlichen Gemeinde sehr komplex und ihre Notwendigkeiten sehr vielfältig.

²⁵ Vgl. dazu auch F. Mußner, „Bekenntnisstand“ und Heilige Schrift, in: *Catholica* 21 (1967) 127—137 (130—132).

²⁶ Vgl. dazu auch G. G. Blum, *Tradition und Sukzession* (Berlin-Hamburg 1963) 55—59; J. Roloff, *Apostolat — Verkündigung — Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen* (Gütersloh 1965) 236—264.

V. Die Entstehungszeit

Abschließend seien noch einmal die Gründe zusammengefaßt, die für eine sehr frühe Entstehungszeit des Hymnus zu sprechen scheinen:

1. Die Pastoralbriefe haben die Tendenz, sich auf die Traditionen gegenüber aufkommenden Irrlehren zu berufen; dabei argumentieren sie nicht, sondern stellen der Irrlehre summarisch die „gesunde Lehre“ entgegen. In einer so gearteten Gemeinde ist in einer solchen kirchlichen Situation die Tendenz da, sich Traditionsmaterial zu beschaffen und es unverändert weiterzugeben, ja sogar Vorstellungen weiterzusagen, die vielleicht gar nicht mehr richtig verstanden (vgl. ἐδιδρακώθη!) werden, oder in der eigenen Situation (ἐφανερώθη-Gefahr des Doketismus!) sogar mißverständlich wirken können.

2. Der Hymnus hat seinen „Sitz im Leben“ in der urchristlichen Liturgie; diese aber hat die Tendenz zur Beharrung und Bewahrung.

3. Die semitische Sprachform, der alttestamentliche Hintergrund der einzelnen Begriffe und das der Weisheitsliteratur des AT nahestehende Aufbauschema weisen auf eine Entstehung in judenchristlichen Gemeinden hin.

Wenn diese Vermutungen stimmen, sind schon sehr früh christologische Erhöhungsvorstellungen festzustellen, die im Gefolge der alttestamentlichen Theologie stehen und nicht von hellenistischen Vorstellungen her erklärt zu werden brauchen²⁷.

²⁷ Vgl. zu diesem Fragenkomplex auch W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie, in: BZ, NF 11 (1967) 95–108; 205–222; NF 12 (1968) 54–80; 223–240.

Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Lebens*

Mit dem Vorhaben, ein Thema der geistlichen Theologie zu behandeln, stellt sich die Grundfrage: Was denn überhaupt „Geistliche Theologie“ sei. Eine Antwort ist von vorneherein zu geben: Geistliche Theologie, oder Theologie des Geistlichen Lebens — mit dem Unterschied in der Namensgebung ließe sich eine Vorlesung bestreiten — muß auf dem wissenschaftlichen Niveau stehen, das vom Forum einer theologischen Fakultät verlangt wird.

Diese Bemerkung ist nicht unbillig! Es genügt ein Blick in das aktuelle Angebot des Büchermarkts! Ein gebildeter Katholik, der heutzutage etwas von dem sucht, was man früher „geistliche Literatur“ nannte, greift fast sicher nicht nach Werken, die auf den Regalen der „geistlichen“ Schriftsteller stehen; sondern vielleicht nach der Religionsphilosophie — früher Guardini, heute vielleicht Boros; oder nach Dogmatik — Karl Rahner oder Hans Küng; oder nach Exegese — wobei die evangelischen Werke den katholischen nicht nur um Nasenlänge voraus sind. Aber wer liest noch Garrigou-Lagrange oder de Guibert oder Tanquerey oder Zimmermann, die vor wenigen Jahren noch die maßgeblichen Autoren waren? Und wer liest — um ein moderneres Werk zu nennen — Bouyers Einführung in die christliche Spiritualität? Eine durchaus respektable Leistung! Die großen Klassiker, Sankt Bernhard oder der Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz, scheinen sowieso in die Vergessenheit versunken zu sein.

Dabei ist das Verlangen nach Spiritualität und geistlichem Schrifttum durchaus vorhanden. Man braucht nur einmal die Enquêtes aufzublättern, die während der letzten Jahre angestellt wurden; einer der Grundvorwürfe gegen die Theologenausbildung lautet nach Waltermanns Bericht: „Die spirituelle Unterweisung wird von den Studenten und dem überwiegenden Teil der Priester . . . als ungenügend und einseitig beurteilt.“ Man leidet unter der Kluft zwischen dem, was als Lehrstoff angeboten wird, und der Realisation dieser Glaubensfülle. Die Diagnose liegt überdies auf einer Ebene mit den Forderungen des Zweiten Vatikanums: Die „geistliche“ Ausbildung, die „geistliche“ Formung ist in den entsprechenden Dokumenten eines der großen Themen. In dem öfters angeführten Dreiklang von „geistlicher, wissenschaftlicher und praktischer Bildung“ steht das „geistlich“ stets an erster Stelle.

Es tut sich eine Kluft auf, ein Auseinanderfallen von „Angebot und Nachfrage“. Die Nachfrage nach „geistlicher Theologie“ und „geistlicher Literatur“ ist vorhanden, ist sogar groß, wenn man einmal von dem Namen, der vieles verfremdet, absieht, und die Sache, die noch zu erörtern sein wird, betrachtet.

* Ins einzelne gehende Belege für diese an der Universität Mainz gehaltene Vorlesung hoffe ich in Kürze in einem größeren Buch über „Des Christen christliches Dasein“ zu bringen. Einiges dazu habe ich schon 1966 im 39. Jahrgang von Geist und Leben, 24—44, Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und Vielfalt, niedergeschrieben.

Das Angebot aber ist — oder sagen wir es vorsichtig — scheint äußerst schwach zu sein.

Um dieser Frage nachzugehen, sollen zuerst die Autoren, die ex professo über dieses Thema handeln, befragt werden; ein weiterer Schritt wird über einen Rückblick in die Geschichte der geistlichen Literatur zu der Vorstellung führen, die man sich von „geistlicher Theologie“ machen müßte.

Mit einigen Folgerungen, die sich aus der Konzeption einer „Theologie des geistlichen Lebens“ ergeben, kann abschließend die aus der Tradition erhobene Vorstellung von „geistlicher Theologie“ noch verdeutlicht werden. Es wird sich übrigens im Laufe der Darlegungen auch zeigen, daß das terminologische Schwanken zwischen „Theologie“ und „Literatur“ durchaus keine Ungenauigkeit bedeutet, sondern der Sachlage entspricht.

Theorien über die geistliche Theologie

a) Was versteht man also gemeinhin unter „geistlicher Theologie“? Einige Antworten — auch im katholischen Raum — setzen bei der Empirie an. Poulains fundamentales Werk „Les grâces d'oraison“ bietet eine phänomenologische Bestandsaufnahme der „Gebetsgnaden“ großer Christen und liest an ihr die Gesetze der „Geistlichen Theologie“ ab; der große Joseph Görres hat in seiner „Christlichen Mystik“ vor über hundert Jahren ähnliches versucht. Andere — wie einige moderne Werke im französischen Sprachraum — gehen von der Psychologie des christlichen Lebens aus. Aber abgesehen davon, daß mit solchen — durchaus notwendigen — Untersuchungen nur das Material bereitgestellt werden kann für eine „geistliche Theologie“, verschiebt sich die Aufmerksamkeit fast ebenso notwendig auf das äußere Phänomen. Bei Görres auf die wunderbaren Vorkommnisse — besonders aus der Dämonologie; bei Poulain — etwas subtiler, aber immerhin auch noch — auf die „manifestations spectaculaires“, wie es Cognet ausdrückt. Und die Psychologie ex conceptu kann nur bis zur Außenseite des Eigentlichen, mit dem sich die „geistliche Theologie“ zu beschäftigen hat, gelangen.

b) Der größte Teil der Autoren versucht deshalb von einer anderen Seite, von der Moraltheologie her, das Wesen der geistlichen Theologie zu bestimmen. Doch schon die logischen Schwierigkeiten einer Abgrenzung von der „Moraltheologie“ zeigen, daß dieser Ansatz zwar ebenso wie der empirische unaufgebbar zur „geistlichen Theologie“ gehört, daß aber von hier aus unsere Frage nicht schlüssig beantwortet werden kann. Wenn ich im Folgenden stufenweise einige moraltheologische Ansätze vorführe, werden schon die sich verfeinernden Subtilitäten der Distinktionen zeigen, daß die Fragestellung immer weiter von ihrem Sitz im Leben abrückt.

Eine simple, heute so gut wie völlig — aber leider noch nicht absolut — aus dem Verkehr gezogene Unterscheidung überließ der Moral die niedere Hälfte der menschlichen Aktivität, in der sich der Mensch so weit erhebt, wie notwendig ist, um noch gerade in den Himmel zu gelangen. Moral soll unterscheiden zwischen Sünde und Nicht-Sünde. Geistlicher Theologie, oder Aszese- und-Mystik, steht hingegen zu, von der Nicht-Sünde bis zur Heiligkeit zu

führen. Schon in sich ist diese Vorstellung über die Stufen des christlichen Daseins verzerrt. Ganz gleich, wo man nun die Trennungslinie zwischen Moral und geistlicher Theologie zieht, nach dem gerade geschilderten Vorstellungsschema beraubt man die Moral ihres Herzens und stellt umgekehrt die geistliche Theologie in den luftleeren Raum eines sündenfreien Daseins. Manches andere ist noch gegen diese Vorstellung von der geistlichen Theologie als einer Moral der Heiligkeit zu sagen. Die Unteilbarkeit des menschlichen Tuns kann z. B. mit Bruno Schüller oder Josef Fuchs ins Feld geführt werden; der konkrete Mensch hat keine Wahl zwischen mehr oder weniger guten Entscheidungen, sondern nur ein Ja oder Nein, ein Bestehen der Situation oder ein Versagen.

So errichtet eine, wie mir scheint, recht zahlreiche Gruppe von Theologen die Trennungspfähle anderswo: Moral soll sich mit dem sittlichen Handeln des Menschen beschäftigen, Geistliche Theologie aber den Weg zeigen und die Mittel zu diesem Handeln bereitstellen. Hat aber eine Lehre vom sittlichen Tun des Menschen einen Sinn, wenn sie nicht auch die Verwirklichung der Sittlichkeit lehren will? Und geistliche Theologie, die den Menschen auf diesem Weg führen soll, aber dabei z. B. nichts über sein Ziel, nichts über die inneren Gesetzmäßigkeiten des christlichen Handelns aussagt, ist recht überflüssig.

Man spürt in den Handbüchern das Unbefriedigtsein über diesen Ansatz. Ein französischer Autor unterscheidet deshalb mittels aristotelischer Begrifflichkeit: Moral ist eine spekulativ-praktische Wissenschaft, während die geistliche Theologie praktiko-praktisch ist. Man muß schon fest an das Allheilmittel von Distinktionen glauben, um hier noch einen Sinn zu finden.

Bouyer und Vandenbroucke, zwei moderne Autoren, die z. B. an der Zeitschrift Concilium mitarbeiten, fanden einen anderen Ausweg: Moral wie Spiritualität beschäftigen sich mit dem gesamten menschlichen Tun; Spiritualität aber konzentriert sich auf jenes Tun, das zu Gott nicht nur eine ausdrückliche, sondern auch eine unmittelbare Beziehung habe. Was soll das heißen? Rein faktische Unterscheidung? Dann mag es gut sein, hilft uns aber nicht weiter. Oder theoretische Begründung? Dann gehören Nächstenliebe oder die paulinische Mahnung: Betet ständig! nicht mehr zur Spiritualität.

c) Nicht nur wegen solcher Schwierigkeiten, sondern aus grundsätzlichen Überlegungen versuchen andere Autoren die „geistliche Theologie“ im Gebäude der Dogmatik unterzubringen. Man kann ihre Meinung von der heute wohl allgemein gewordenen Grundeinsicht her verstehen, daß geistliches Leben nichts anderes sei als christlicher Glaube im konkreten und umfassenden Sinn. Selbst Mystik, schreibt Anselm Stolz, ist „strukturmäßig nur ein vertiefter Glaubensakt“. So ordnen denn auch die einen die Geistliche Theologie in die Lehre von der Erlösungswirklichkeit ein; Garrigou-Lagrange möchte sie im Traktat über die Gnade behandelt wissen; Gardeil konzipiert ihr Wesen von den Charismata her und nimmt damit die orthodoxe Tradition auf, für die „geistliches Leben“ Leben im Heiligen Geist, der dritten göttlichen Person bedeutet.

Stolz geht weiter in der dogmatischen Fundierung der geistlichen Theologie, wenn er seine Lehre in Konfrontierung mit einigen Grunddogmen der Tradition aufbaut; in Konfrontierung mit der Lehre vom verlorenen Paradies oder den

tiefen Erkenntnissen der Väter über das Martyrium als dichtestem Glaubenszeugnis. Man könnte seine Ansätze weiterführen; mit einer Anleihe bei anderen Wissenschaftsgebieten könnte man von „angewandter Christologie“ sprechen; und in der Tat würde sich zeigen, daß ein großer Teil der „Geistlichen Literatur“ zu dieser angewandten Christologie gehört. Eine evangelische Zeitschrift, *Theologia practica*, hat sich diese Anwendung der Theologie als Aufgabe gestellt; dem dogmatischen Lehrstuhl von Regensburg ist ein Forschungsauftrag für „angewandte Theologie“ verbunden. Daniélou schreibt in der Linie dieser Konzeption: „Das geistliche Leben des Christen ist der Widerhall der Heilsgeschichte im Leben des einzelnen“, und Urs von Balthasar definiert es noch schärfer als „die subjektive Seite der Dogmatik“, oder als das „Wort Gottes, sofern es aufgenommen und in der Braut sich entfaltend ist“.

Eine verlockende Sicht: Theologie des geistlichen Lebens als Theologie von der — wie es wiederum Balthasar ausdrückt — „Mysteriendimension der objektiven kirchlichen Dogmatik“. Doch bei näherem Herantreten scheint das aus der Ferne profiliert aussehende Bild unscharf zu werden, die Konturen verschwimmen, und was eben noch greifbar schien, löst sich auf.

Wo z. B. läge in einem Zeitalter, in dem die Dogmatik von Tag zu Tag existentieller, ansprechender die persönlichen und sozialen Belange in ihre Aussage einbezieht, noch der Unterschied zwischen ihr und einer so komplizierten „geistlichen Theologie“? Wenn es Aufgabe der gesamten Theologie ist, stärker geistlich, also auf den persönlichen Vollzug bezogen zu werden, was bleibt dann noch einer Theologie des geistlichen Vollzugs zu tun übrig? Ist die Entwicklung also nicht doch zu Recht, die der „geistlichen Theologie“ — im Gegensatz zu den Weisungen des Zweiten Vatikanums — die Hochschulreife abspricht? Und bezieht diese Entwicklung nicht ihr Recht gerade aus den Uranliegen der geistlichen Theologie selbst; diese möchte doch erreichen, daß die gesamte Theologie — auch das Kirchenrecht und auch die Kirchengeschichte — auf den christlichen Vollzug bezogen seien?

Ich gaube, wir stehen hier vor der Grundfrage der „Möglichkeit einer Theologie des geistlichen Lebens“. Eine kleine Retorquierung der Schwierigkeiten sei uns aber schon im voraus erlaubt: Wenn mit der Forderung, daß alle Theologie „geistlich“ werden soll, der „geistlichen Theologie“ die Existenzberechtigung abgesprochen wird, welche Folgerungen ergäben sich dann aus dem Verlangen, daß die Dogmatik „exegetischer“, oder daß die Exegese selbst „dogmatischer“ werden soll? Die Pluralität der wissenschaftlichen Fächer wird durch eine Interkommunikation der Fächer nicht aufgehoben, sondern gerechtfertigt.

Die Lehre der Vergangenheit

Die Pluralität der modernen Wissenschaft ist überhaupt ein Phänomen, über dessen Folgen man besorgt sein darf, dessen Nachteile bedacht und durch wirksame Maßnahmen aufgewogen werden müssen. Aber eine Reduzierung der Vielfalt auf die „ursprüngliche“ Einheit käme einem Selbstmord gleich. Nicht Negation, sondern Interkommunikation steht zur Debatte.

Wenn man dem geschichtlichen und sachlichen Ursprung dieser Pluralität innerhalb der Theologie nachgeht, dann findet man — soweit es unsere Frage angeht — im 17. und 18. Jahrhundert deren große Zeit. Eine Unzahl von Anleitungen zum geistlichen Leben wurden geschrieben; meist voneinander unterschieden wie ein Ei vom andern. Die Verdoppelung der Disziplinen in Ascese und Mystik, bei denen einmal die menschliche Anstrengung und im andern Fall die göttliche Einflußnahme im Vordergrund stehen, wurde damals konzipiert. Sogar ikonographische Anleitungen zum geistlichen Leben gab es zu kaufen — nicht unähnlich unseren Comic strips. Ich habe nicht den geringsten Zweifel, daß die Über-Systematisierung und Über-Schematisierung der geistlichen Theologie, die sich am Ende dieser Periode ergab und bis in unser Jahrhundert hinein sich erstreckt, erheblich dazu beigetragen haben, geistliche Literatur und geistliche Theologie zu diskreditieren. Damals allerdings — in den Pariser Salons ebenso wie in den adeligen Klöstern — war geistliche Theologie das Thema breiter Gesellschaftsschichten, die Unterscheidung der Schulen lieferte Stoff für ausgedehnte Soirées.

Die selbständige geistliche Literatur, in der mit einem gewissen Spezialisten-ehrgeiz geistliche Theologie distinkt von anderen theologischen Bemühungen behandelt wird, scheint für den germanisch-romanischen Sprachraum, vier Jahrhunderte früher, im Spätmittelalter aufgekomen zu sein. Damals schossen — ähnlich wie viele Jahrhunderte vorher im griechischen Sprachraum — Traktate über das geistliche Leben wie Pilze aus dem Boden: Über die geistliche Vollkommenheit, über das innere Leben, über den geistlichen Stufenweg, *Formula vivendi*, Lebensanleitung, oder wie sie auch immer hießen.

Gewiß gab es auch schon vorher ähnliche Schriften: Doch Bonaventuras „*Itinerarium mentis ad Deum*“ ist im Gesamt seiner Werke eher ein dogmatisches Werk denn ein „geistliches“ — wenn man diesen Unterschied schon auf ihn anwenden will. Und eine andere berühmte Schrift dieser Gattung, David von Augsburgs „*Compositio exterioris et interioris hominis*“, bestätigt durch ihre Alleinherrschaft, die in einer ungeheuren Verbreitung zum Ausdruck kommt, unsere Bestandsaufnahme und zeigt überdies schon die beginnende neue Epoche an.

Was aber las der mittelalterliche Fromme oder der Christ der Väterzeit, wenn er „geistliche Literatur“ suchte? Er las Heiligen-Viten, er las Briefe, er las Predigtbücher oder er las theologische Abhandlungen. Wie fruchtbar letztere für geistliche Bildung sein konnten, zeigen z. B. Anselms kleine Monographien, die mit subtilsten Spekulationen beginnen und ohne merklichen Übergang in innigem Gebet enden. Für den mittelalterlichen Menschen war der Glaube noch eine Einheit von verstandlichem „Begreifen“ und religiösem „Ergriffensein“. An manchen Frömmigkeitsübungen, z. B. an der Herz-Jesu-Verehrung, kann man genau die Kurve des Auseinanderfallens verfolgen: In dem Maße, wie sich die theologische Unterweisung vom existentiellen und kerygmatischen Anspruch entfernte, wuchs eine theologisch sich entleerende Erbauungsliteratur heran, das gemühtbetonende Pendant zu den abstrakten Tüfteleien der Sentenzenkommentare.

Eines kann jetzt schon gesagt werden: Eine Theologie des geistlichen Lebens, die nicht den theologischen Gehalt zurückgewinnen will, der sich z. B. in Bonaventuras *Collationes in Hexahemeron* findet oder um den sich Nikolaus von Kues bemühte, hat heute keine Daseinsberechtigung mehr.

Aber weder Predigten noch dogmatische Abhandlungen waren die wichtigsten Werke, von denen unsere Vorfahren ihr christliches Leben befruchten ließen, sondern es waren die Schrift und ihre Kommentierungen. Als Grundwerk über die Aszese (um es in einer hoffentlich überholten Terminologie auszudrücken) galt für Mönche und Laien Gregors des Großen Kommentar zum Buch Job. Und — um in der gleichen Terminologie zu bleiben — das Grundwerk über die Mystik waren Bernhard von Clairvaux' Predigten über das Hohelied. Des geheimnisvollen Areopagiten Werke gehörten demgegenüber auf die schwer zugängliche, höchste Ebene der Theologie.

De Lubac hat es in seinem *Origenesbuch* grundlegend und in seinen vier Bänden über die „*Exégèse médiévale*“ ausführlich bewiesen, daß die gesamte Theologie und besonders die geistliche Theologie herausgewachsen sind aus dem Studium der Heiligen Schrift. Wenn der frühmittelalterliche Mönch geistliche Anregung suchte, las und hörte er, psalmodierte oder kopierte er Texte der Heiligen Schrift. Die Entwicklung des Gebetbuchs vom Psalter zu den „*hortuli animae*“, wie sie Haimarl und andere beschrieben haben, ist ein überzeugender Beweis dafür. Genau hier aber muß die Reflexion ansetzen, wenn sie über „Theologie des geistlichen Lebens“ eine Aussage wagen will. Hinter die drei Entwicklungsstufen des Auseinanderfallens — hinter die systematische Verfestigung, hinter die Trennung von Spiritualität und Theologie und hinter die Loslösung der theologischen Besinnung von der Schriftbetrachtung — müssen wir uns zurückbegeben, um vom Ursprungsort her den systematischen Ort der „geistlichen Theologie“ zu bestimmen. Moderne Theologen, wie der schottische Exeget James Barr oder der evangelische Kirchenhistoriker Kretschmar, können uns mit vielen katholischen Stimmen bestätigen, daß hier tatsächlich die Wurzeln einer Neubesinnung zu finden sind.

Doch zuerst muß noch ein Mißverständnis beseitigt werden; diese alte Exegese war eine Exegese aus dem Glauben und für den Glauben. De Lubac schreibt: „Es war eine totale Exegese . . . es war die Theologie selbst — und mehr noch als Theologie, wenn man die Bedeutung dieses Wortes nicht bis zur Spiritualität erweitert!“ Es war das „Atmen der christlichen Reflexion . . . denn in ihr formt sich der Rhythmus des christlichen Lebens aus“. Ähnlich wie die Heilige Schrift der Niederschlag des Selbstbewußtseins der Kirche in ihrer Begegnung mit Jesus Christus ist, wuchs die Kirche in ihre geschichtlichen Gestalten hinein aus der Begegnung mit der Heiligen Schrift. Inhaltlich drückte die alte Theologie dies mit dem augustinischen Satz aus: „Jedes Wort der Schrift kündigt Christus!“ Es ist überraschend und erfreulich zu sehen, wie nahe Gerhard von Rad oder andere evangelische Exegeten diesem von Luther tradierten hermeneutischen Prinzip kommen: daß in der Heiligen Schrift nichts zu suchen sei als Jesus Christus.

Innerhalb dieser zu modifizierenden, aber nicht ungültig gewordenen formalen Hermeneutik: „In der Schrift Christus suchen!“ fand die alte Theologie, d. h.

die Selbstbesinnung der Kirche, inhaltliche Grade der Reflexion. Ein klassisch gewordenes Vier-Stufen-Schema gibt recht gut ihre Grundintention wieder.

Grundstufe ist die Littera, der Buchstabe; man würde heute sagen, die Realien der biblischen Wissenschaft, Textherstellung und Textverständnis im philologisch exakten Sinn. Darauf baute auf die Allegoria; modern gesagt: die dogmatische, die theologische Durchdringung. Das umfaßte den ganzen Bereich der Glaubenswahrheit, wie ihn der einzelne Christ und die Kirche umfaßt und für wahr hält. Gerade dem wach gewordenen Verständnis für die Dogmenentwicklung, für die untrennbare Einheit von Schrift und Tradition dürfte ein Zugang zum allegorischen Schriftverständnis der Väter nicht allzu schwer fallen. Die dritte Stufe, der moralische Schriftsinn, lehrte die existentielle Aneignung und Verwirklichung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, während die letzte Stufe des anagogischen Verständnisses die Sehnsucht des Menschen nach dem wiederkehrenden Christus wecken und leiten sollte.

Mögen in dieser Konzeption der Theologie alle Einzelheiten überlebt sein, ihre Grundeinsicht bietet nach meiner Meinung den einzigen diskutablen Ansatz für eine „geistliche Theologie“. Theologie wird nicht aufgefaßt als eine Reihe von nebeneinanderstehenden Fächern, fein säuberlich abgegrenzt nach der Materie, mit der sie sich beschäftigen, sondern Theologie ist hier eine Bewegung des Offenbarungsgehaltes, technisch ausgedrückt, der gesamten Glaubensmaterie, auf den Menschen zu. Die verschiedenen „Schriftsinne“ bilden keine nebeneinanderstehenden Fächer, sondern hintereinandergestaffelte Reflexionsstufen der einen und einzig überlegenswerten Wahrheit: Gott in Jesus Christus im Wort der Schrift. Wiederum anders ausgedrückt: Nicht innerhalb des „Objekts“ werden Abteilungen ausgegliedert, sondern vom Objekt wird ein Weg beschritten auf das Subjekt hin; die vier Stufen sind Etappen dieses Weges.

Geistliche Theologie müßte also aus der Sicht der Vätertheologie darstellen, wie der Glaubensinhalt — im weitesten Sinn des Wortes gefaßt — lebendiger Vollzug im Christen und in der christlichen Gemeinde wird. Sie wäre — respektlos und ungenau ausgedrückt — die Applizierung der Heilsgeschichte auf das Leben; sie stände zwischen der Offenbarung Jesu Christi und dem vom Herrn ergriffenen Menschen, und an ihr läge es, dieses Ergriffenwerden reflex zu machen, die Entfremdung von Objekt und Subjekt zu versöhnen. Was alle anderen theologischen Wissenschaften auch versuchen, ihren Stoff den Menschen ihrer Zeit verständlich und ansprechend zu machen, ist ihre Aufgabe ex professo; man könnte das Verhältnis zu den anderen Disziplinen mit „Querschnittwissenschaft“ umschreiben.

Die erste Frage, die sich stellt: wie denn so etwas überhaupt möglich sei, beantwortet sich leicht: es war in der kirchlichen Theologie über tausend Jahre möglich: warum nicht auch heute? Die Geschichte sollte Lehrmeisterin sein.

Aber diese Frage drängt notwendig nach einer verschärfenden Insistenz: Wird in dieser Konzeption nicht ein längst unmöglich gewordenes Allgemeinwissen vorausgesetzt: die gesamte Theologie in ihrer geschichtlichen Breite und dazu ihre psychologische Realisation? Hiermit aber sind wir auf unseren dritten Fragekreis verwiesen: auf die Frage nach der Konkretisierung einer Theologie des geistlichen Lebens.

a) Wenn irgendwo, dann muß die Theologie im Bereich der Spiritualität mit dem Ideal der „Vollständigkeit“ und sogar mit dem Ideal des „systematischen Lehrgebäudes“ brechen. Vielleicht kann ein Blick auf die Methoden der „Psychotherapie“ dafür Verständnis eröffnen. Auch der moderne Therapeut ist auf bestimmte systematische Erkenntnisse festgelegt, er denkt und arbeitet in den Gedankengängen einer der großen Schulen. Seine Arbeit wird aber nur dann ihren Erfolg haben, wenn er sich bewußt bleibt, daß Denk- und Arbeits-Schemata nur Hilfsmittel sind, um den eigentlichen Stoff, den lebendigen Menschen, der vor ihm steht, zu erkennen und ihm zu helfen. Er muß sich der Kontingenz seines Vorstellungsschemas bewußt bleiben, er muß es ständig korrigieren von der Realität her und auf die Realität hin; anders würde seine Kunst zur Ideologie.

Noch deutlicher steht die „Theologie des geistlichen Lebens“ Wirklichkeiten gegenüber, die reicher und größer sind als ihre systematischen Versuche. Es sind der sich in Jesus Christus offenbarende Gott und der glaubende Christ. Wollte die „geistliche Theologie“ systematisieren, verfielen sie noch unfehlbarer der Ideologie. Natürlich braucht es ein begriffliches Gerüst, ohne das kein Denken und Sprechen möglich ist. Aber dieses Gerüst muß korrigierbar und offen bleiben für die Vielfalt des christlichen Lebens und für den stets größeren Reichtum der Offenbarung.

Man muß von der geistlichen Theologie fordern, daß sie der Pluralität Raum gibt, daß sie ihre eigenen Aussagen auf die Wirklichkeit hin überschreitet. Denkmodelle einer solchen Art von Wissenschaft gibt es genug: man vergleiche den französischen Strukturalismus oder Theodor W. Adornos Negative Dialektik, die Sprachphilosophie auf der Linie Gadamers oder die Sprachspiele Wittgensteins, man vergleiche auch die personale Philosophie.

Diese Pluralität öffnet sich in die verschiedensten Richtungen. Einmal muß es der „geistlichen Theologie“ erlaubt sein, aus dem nicht aufarbeitbaren Stoff der Realität einen einzigen Gesichtspunkt, einen roten Faden herauszulösen, und an ihm exemplarisch — in einer Art Lehranalyse — christliches Leben, Begegnung des Menschen mit Jesus Christus, vorzudemonstrieren. Geistliche Theologie weiß vom Ansatz her um die Möglichkeit, daß ein anderer Versuch einen anderen Standpunkt einnehmen und mit dem eigenen Denken nicht eher zur Deckung gebracht werden kann, bis sie sich beide im konkreten Jesus Christus, den beide suchen, treffen. Die verschiedenen Sichten der neutestamentlichen Schriften demonstrieren eine solche grundsätzliche Offenheit. Gewiß ist jede „geistliche Theologie“ bestrebt, einen vollständigen Überblick und eine systematische Durchdringung zu erarbeiten: aber die Legitimität dieser Systematik erweist sich genau dort, wo ihre ständige Offenheit und Korrekturbedürftigkeit mit bedacht wird.

Eine andere Pluralität muß von dem Menschen gefordert werden, an den sich die „Theologie des geistlichen Lebens“ letztlich wendet. Es ist eine jahrhundertalte Erfahrung, daß sich die Brauchbarkeit einer „geistlichen Theologie“ — welch anderes Kriterium als die „Brauchbarkeit“ sollte man anlegen? — nicht nach ihrer Vollständigkeit und Systematik richtet, sondern nach ihrer Flexibili-

tät. Man kann die Geschichte der Häresien an der Unbeugsamkeit gewisser systematischer Einsichten ablesen! Solange diese Unbeugsamkeit sich nur im abstrakten theoretischen Raum zeigte, waren die Schäden noch reparabel; wenn sie aber übergrieff auf das konkrete Leben, war der Bruch mit der Großkirche unausweichlich.

b) Der innere Grund für diese konstitutive Pluralität der „geistlichen Theologie“ liegt darin, daß sie es mit der Realität zu tun hat — ein weiteres Stichwort für ihre konkrete Gestalt —; zugleich lassen sich von hier her einige ihrer Möglichkeiten entwerfen. Die wissenschaftstheoretischen Überlegungen zu den modernen Naturwissenschaften sprechen von Denkmodellen; man ist sich bewußt, daß alle Theorie hinter dem Reichtum der Wirklichkeit nachhinkt; daß man die erfaßte Wirklichkeit zwar nach bestimmten Gesichtspunkten ordnen, daß aber eine neue Einsicht in die Realität alle bisherigen „Denkmodelle“ über den Haufen werfen kann und nach neuen Ansätzen verlangt. Wenn das schon im physikalischen Sektor so ist, wieviel dringlicher wird die entsprechende Forderung im personalen und sozialen Geschehen, also genau dort, wo die „geistliche Theologie“ ihren Ort hat.

Hinzu kommt noch — und hier sind die Parallelen zur außertheologischen Wissenschaft mehr als nur Vergleiche —, daß es der geistlichen Theologie um Veränderung der Realität, um Besserung und Heiligung des Menschen und auch der menschlichen Gesellschaft zu tun ist. Es sind dies bekannte Tatsachen, aber sie harren noch ihrer Aufarbeitung: Daß das alte geistliche Ideal des Mönchs und Eremiten heute seine Gültigkeit verloren hat, weiß jedermann; daß es sie verloren hat aus der inneren Dynamik des gelebten Christentums — also dieses Ideals selbst —, weiß man wenigstens theoretisch. Es gab Zeiten, da war es gültiges Ideal des Christen, abseits der Welt Gott zu finden; man kann die soziologischen und wirtschaftlichen Ursachen dieser Art „geistlicher Theologie“ leicht aufweisen und sie rechtfertigen. Heute drängt die geistliche Besinnung des Christentums auf eine neue Zukunft hin, auf die soziale und — mit Teilhard de Chardin — die organische und anorganische Wirklichkeit dieser Welt. Damit wird nicht die Vergangenheit als falsch abgeurteilt, aber als vergangen erkannt. Eine „geistliche Theologie“, die dem Christen helfen will, sein Dasein zu gestalten, muß ihm auch die Handhabe geben, diese Entwicklungen zu verstehen; sie muß offen bleiben für neue Erkenntnisse der Zukunft, sie muß an diesen Erkenntnissen mitarbeiten. Das aber ist nur möglich, wenn sie sich nicht an Systemen, sondern an den „Realitäten“ orientiert, an den beiden großen Wirklichkeiten, die die Spannweite des Christentums ausmachen: Der Herr Jesus Christus und der Mensch, auf den er wartet.

Von diesen beiden Polen her ergeben sich auch drei Grundtypen einer geistlichen Theologie, die je für sich aber nur dann gültig sind, wenn sie den Blick auf die anderen beiden nicht vergessen.

Die erste Möglichkeit geht von der Offenbarungsurkunde aus und liest sie auf den modernen Menschen hin. Es ist die Art, die über tausend Jahre die christliche Spiritualität beherrschte. Daß eine solche Methode nicht möglich ist ohne ein Wissen und Betroffensein von den Anliegen des heutigen Menschen, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Eine zweite Möglichkeit geht den umgekehrten Weg. Sie hat den modernen Menschen als Ausgangspunkt, mit seinen Anliegen, mit seinen Potenzen und Gefahren, und versucht sein fragendes Bemühen weiterzuführen bis zu der Antwort, die Gott uns in Jesus Christus gegeben hat. Wenn man die Arbeiten der Psychologen betrachtet, die bewußt dem christlichen Anliegen dienen wollen, ist die Forderung an diese Art einer „Geistlichen Theologie“ evident: bei allem Fachwissen in Psychologie, Pädagogik, Soziologie oder Anthropologie darf der theologische Hintergrund nicht zu belangloser Nichtigkeit verdämmern; es geht um beides: den Menschen und Jesus Christus. Wenn eben gesagt wurde, daß im ersten Jahrtausend des Christentums die Heilige Schrift Ausgangspunkt der Reflexion über das christliche Leben war, so gilt für diesen zweiten Ansatz, daß seine große Zeit mit der klassischen spanischen Mystik anbrach.

Daneben gibt es noch eine dritte Möglichkeit, die der inneren Pluralität und der Realitätsbezogenheit am meisten gerecht zu werden scheint; sie hat Verwandtschaft mit den vom französischen Strukturalismus systematisierten Methoden. Hier gilt es, das konkrete, gelebte Christentum auf seine Strukturen zu untersuchen; immer die beiden Endpunkte der ganzen Spannung im Auge behaltend: Jesus Christus und den modernen Menschen, der „ich“ selbst bin — aber doch den Blick auf das Zwischen der Spannung gerichtet, auf das gelebte Christentum, wie es schon mitten im Neuen Testament anhebt. Man könnte z. B. die großen Gestalten nachzeichnen: Augustinus, Franz von Assisi, Ignatius von Loyola bis Dietrich Bonhoeffer oder Teilhard de Chardin. Man könnte auch eine Idee verfolgen, z. B. der kleine Mensch vor dem großen Gott: in der monchischen Demutstheologie, in der thomistischen Schöpfungs- und Gnadenspekulation, im lutherischen „simul justus et peccator“, in der modernen Hoffnungstheologie. Worauf es ankäme, wäre: die Verwurzelung dieser Ideen in der Offenbarung und das Bewußtsein des modernen Menschen zugleich wachzuhalten und zu reflektieren. Wo ersteres fehlt, müßte eine solche Methode in fader Religionsgeschichte versanden, und wo das letztere abginge, hätten wir es mit vertrocknetem Historizismus zu tun.

Der Vorteil einer solchen Methode liegt, wie gesagt, darin, daß die Realitäten des christlichen Lebens unübersehbar im Vordergrund stehen: man kann einfach nicht die Theologie eines Evagrius Ponticus mit der Herz-Jesu-Verehrung des Mittelalters auf einen Nenner bringen; der Grundansatz in der Frömmigkeit des Ignatius von Loyola ist so meilenweit von den intellektualistischen Predigten Meister Eckharts entfernt, daß — trotz aller Verwandtschaft — jede Systematisierung versagt. Damit aber ist der Raum und auch der suchende Blick freigegeben für die Forderungen der Gegenwart, die sich nicht deduzieren, sondern nur erblicken und erarbeiten lassen.

c) Es wäre nicht schwer, noch weitere Folgerungen und Forderungen aufzuzeigen, die sich aus dem kurz skizzierten Grundansatz ergeben. Wenn die „Theologie des geistlichen Lebens“ von ihrer Offenheit und Korrigierbarkeit lebt, dann ist das Gespräch mit anderen Ansätzen, mit andern theologischen Bemühungen und mit sonstigen Bestrebungen, die in Philosophie, Soziologie oder z. B. in der Literatur sich um den Menschen bemühen, ihr Lebenselement. Von hier aus ergibt sich, daß auch die soziale Dimension nicht nur darin bestehen kann, daß

sich eine solche Theologie um eine verständliche Sprache für ein größeres Publikum bemüht, sondern die dialogische Situiertheit gehört in das Grundbemühen hinein.

Ebenso ergibt sich aus diesen Überlegungen die Rolle der Hermeneutik. Wer es erlebt hat, wie schwer es fällt, sich in andere Gedankengänge hineinzudenken, und wer dann als Abschluß dieser Bemühungen staunend gestehen mußte, daß im Grunde beide Dialogpartner dasselbe sagen wollten, obgleich sie sich formal-kontradiktorisch widersprachen, nur der kann es erlauben, welche Rolle die Sprache dort spielt, wo es um Realitäten und nicht nur um logische Systeme geht.

d) Aber vielleicht liegt die beste Empfehlung für die geschilderte und natürlich noch weiter zu erklärende Art, „Theologie des geistlichen Lebens“ zu betreiben, darin, daß in ihr die drei zu Beginn geschilderten Methoden zusammenfließen; die empirische Methode — wir sprachen von Realität —, die überall dort, wo es um Christentum geht, wo es auf das „Hören“ ankommt, im Vordergrund steht. Der moralische Ansatz: modern gesprochen, der Ansatz beim Menschen in seiner Existenz und seiner soziologischen Verhaftetheit. Und die dogmatische Ausgewogenheit: nur daß Dogma jetzt nicht mehr einen systematischen Entwurf bedeuten darf, sondern das flutende Leben der Kirche, gegründet in der Offenbarung.

Doch alle Empfehlung nutzt nicht viel; wichtiger ist — und gerade dies ist unaufgebbares Gesetz der „geistlichen Theologie“ — der Blick auf die Realität. Doch dies ist etwas, das von dieser Vorlesung nicht zu leisten war.

P. Dr. J. Sudbrack SJ, München

BESPRECHUNGEN

NEUES TESTAMENT

Seidensticker, Philipp: Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. — Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1967. 160 S. (Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. v. H. Haag, N. Lohfink u. W. Pesch, 26) kart. 8,80 DM

Die Studie von Seidensticker ist aus Vorträgen vor Studenten und Akademikern entstanden. Die Probleme, denen der Verf. in seinen Untersuchungen nachgeht, sind die Gestalt und der Gestaltwandel der frühchristlichen Osterverkündigung und die Gründe ihrer jeweils verschiedenen Akzentuierung. Im Sinne dieser Themenstellung unternimmt es der Verf., die gesamte Osterverkündigung von den vorsynoptischen Anfängen bis zu ihrer Ausformung im Joh-Ev darzustellen.

Das erste Ergebnis, zu dem der Verf. in einer Untersuchung der vorsynoptischen Osterverkündigung in den Petruspredigten der Apg kommt, ist die Feststellung, daß die früheste Osterverkündigung zwei „Deutungskategorien“ für das Ostergeschehen kennt: Die messianisch verstehbare, der Erhöhung des leidenden Gerechten und die eschatologische der Auferstehung von den Toten, von denen die zuletzt genannte Kategorie mit den Messiasvorstellungen des Spätjudentums nicht vereinbar sei. Sie müsse darum später als die Erhöhungsvorstellung sein und habe diese schon sehr früh zurückgedrängt. Der Verf. glaubt aus der so behaupteten ursprünglichen Motivbindung von Ostergeschehen und Erhöhungsvorstellung, zu der auch das atl. Entrückungsmotiv hinzutreten sei, „das älteste indirekte Zeugnis für die Auffindung des leeren Grabes“ gefunden zu haben, „da sonst das Doppelmotiv Erhöhung-Entrückung zur Deutung des Ostergeschehens nicht anwendbar gewesen wäre“ (19 f.).

All diese Thesen des Verf. sind jedoch reine Vermutung, die er in seiner Studie keineswegs beweist. Zunächst ist es ja äußerst unwahrscheinlich, daß das atl. Motiv der Entrückung, das gerade den Tod des Entrückten ausschließen und von ihm ein direktes

Eingehen in die Welt Gottes aussagen will, auf das Ostergeschehen angewendet wurde. Die Beweise, die der Verf. auf S. 19 dafür unterbreitet, erbringen nichts. Aus ihnen wird vielmehr ersichtlich, daß nirgends der Tod der entrückten Person ausgesagt wird. Die Verkündigung des Todes Jesu war dagegen gerade das Konstitutivum der urchristlichen Verkündigung. Sodann ist gegen Seidensticker zu fragen, wie man sich eigentlich die Entrückung und Erhöhung eines Gestorbenen vorzustellen habe, wenn nicht vorher seine Auferstehung anzusetzen ist. Wenn die Jünger bei den Erscheinungen Jesus als den Erhöhten erfuhren — das hohe Alter der Erhöhungsvorstellung kann ja nicht bestritten werden (vgl. Phil 2,6 ff.) — so mußten sie dabei doch zugleich die Kategorie der Auferstehung anwenden, da der tote Jesus nun offensichtlich wieder lebte. Man wird die Entstehung der beiden Deutungskategorien „Auferstehung“ und „Erhöhung“ zeitlich kaum trennen dürfen. Höchstens eine logische Trennung ist möglich.

In einer Untersuchung der Antiochenischen Glaubensformel 1 Kor 15,3–7 kommt der Verf. sodann zu einem interessanten Ergebnis. Er übersetzt das ἐφάπαξ V. 6 nicht wie gewöhnlich mit „(fünfhundert Brüder) auf einmal“, sondern in Anlehnung an Röm 6,9f; Hebr 7,27; 9,12; 10,10 u. a. mit „ein für allemal“. Dadurch bekommt V. 6 einen abschließenden Charakter. Der Verf. vermutet nun, daß das alte Kerygma ursprünglich nur aus den Versen 3.4 und 6ab bestanden und von einer einzigen Ostererscheinung vor einer großen Zahl von Zeugen gesprochen habe. Die V. 5 und 7 seien sekundäre Zusätze. Der Verf. versucht die Behauptung, die den weitgehenden gegenteiligen Konsens der Exegeten in dieser Frage ohne weitere Auseinandersetzung übergeht, durch stilkritische Beobachtungen zu erhärten. Doch muß gegen seine These ebenfalls stilkritisch gefragt werden, warum überhaupt so betont ἐφάπαξ gesagt worden sein soll, wenn ursprünglich nur eine einzige Erscheinung berichtet wurde, scheint doch nur dann dem Sinn „ein für allemal“ gerecht zu werden, wenn damit zum Ausdruck kommt, daß eine größere Reihe von Erscheinungen durch die zuletzt erwähnte Erscheinung, abgeschlossen wurde. Wenn man zudem zugibt, daß V. 7 durchaus eine sekundäre Nachbildung von V. 5 sein kann und V. 6c als späterer Zusatz anzusehen ist, so behält V. 6a seinen abschließenden Charakter auch dann, wenn vor der zuletzt berichteten Erscheinung noch andere stattgefunden haben. Somit erscheint trotz der möglicherweise richtigen, weil im NT einheitlichen, Übersetzung des ἐφάπαξ die These von Seidensticker sehr ungesichert zu sein, daß die urchristliche Verkündigung am Anfang nur eine einzige Erscheinung des Auferstandenen vor einem großen Jüngerkreis kannte.

In einem zweiten Teil seiner Studie untersucht der Verf. „Eigenart und Offenbarungsgehalt vorsynoptischer Osterberichte“. Hier kommt er, nachdem das Damaskuserlebnis als für die Osterverkündigung nicht bedeutsam abgetan worden ist, zu dem Ergebnis, daß es „vor unseren Evangelien... nur einen Typ von Osterüberlieferungen“ gab, „der die Erscheinungen des Herrn im apokalyptischen Stil als das von Jesus selbst verheißene Kommen des Menschensohnes in Macht und Herrlichkeit, als Parusiegeschehen verstanden und verkündet hat“ (56). Dieser Typ finde sich wieder in Mt 28,16 ff. Jedoch abgesehen davon, daß der Verf. weder auf die heutige Diskussion um Echtheit und Unechtheit der Menschensohnesgeschichte eingeht, noch einen Beweis für seine Behauptung aufstellt, kommt er zu diesem Ergebnis nur dadurch, daß er einmal Mt 28,16 ff. unbesehen für traditionsgeschichtlich sehr alt hält, was wiederum von ihm nicht nachgewiesen wird, zum andern die Verklärungsgeschichte Mk 9,2–8 ebenfalls unbesehen zur Ostergeschichte deklariert und drittens die Erwähnung der Verklärungsgeschichte in 2 Petr 1,16–19 für literarisch von der Verklärungsgeschichte unabhängig und für einen authentischen Bericht über ein eigenes visionäres ursprüngliches Ostererlebnis des Verfassers von 2 Petr hält. Auf die Verfasserfrage zum zweiten Petrusbrief verwendet der Verf. in diesem Fall allerdings keinen Gedanken; doch muß er, um seine These überhaupt aufrecht erhalten zu können, die Abfassung des 2 Petr noch in die erste Generation verlegen, was äußerst fraglich ist.

Der dritte Teil der Studie bringt sodann eine Untersuchung der „Osterverkündigung der synoptischen Evangelien“. Auch hier können Ausführung und Ergebnisse nicht befriedigen, da der Verf. weder diese noch seine Voraussetzungen zu beweisen trachtet. Die einzelnen synoptischen Erscheinungsberichte werden traditionsgeschichtlich auf eine Ebene gestellt und in keinem Fall wird versucht, ältere und jüngere Schichten zu scheiden. Ohne beweiskräftige Gründe behauptet der Verf., entgegen dem Urteil der meisten Ausleger, daß Jo 21 von Lk 5,1–11 abhängig sei, um so Jo 21 aus seiner Untersuchung ausscheiden zu können. Fragwürdig ist auch seine Behauptung, daß „die immer stärker zu beobachtende Vermaterialisierung der Erscheinungsberichte“ — wozu Seidensticker auch die Tradition vom leeren Grab zählt — darauf zurückgehe, „daß man vor allem der pharisaïschen Richtung die Auferstehungsbotschaft in verständlicher Form präsentieren wollte“. Es kann jedoch nicht nachgewiesen werden, daß etwa mit dem leeren Grab jemals argumentiert worden ist, wie es der Verf. zur Unterstützung seiner These voraussetzen muß. Im übrigen spricht es gegen die These, daß schon Paulus in 1 Kor 15 keineswegs die Ten-

denz zeigt, die Auferstehungsbotschaft den Vorstellungen der Korinther anzupassen. Auch das müßte ja nach Seldensticker möglich gewesen sein.

Wenn der Verf. sodann bei dem „Versuch einer Rekonstruktion der Osterereignisse“ feststellen zu können meint, daß „die Ereignisse des Ostermorgens, sofern sie sich als innerweltliches Geschehen ausweisen, wie die Entdeckung des leeren Grabes . . . sich wenigstens halbwegs befriedigend rekonstruieren“ (78) lassen, so kann man vor soviel Optimismus nur neidvoll erblassen. Die vorgelegte Rekonstruktion vermag aber nicht zu befriedigen. Fatal wird es, wenn der Verf. den Abschnitt schließt: „Da die Osterbotschaft an Menschen ergangen ist, die sie als Ärgernis empfanden (1 Kor 1,23)“ — (Rez. verweist darauf, daß sich 1 Kor 1,23 auf die Torheit und das Ärgernis, das der Gekreuzigte hervorruft, bezieht) —, „mußte sie wenigstens zu einem Minimum an nachprüfbaren Daten Anhalt haben“ (82). Wieso aber die „Osterpredigt . . . auch dann gültig“ wäre, „wenn es in der Tradition der Kirche kein leeres Grab gäbe und keine Erscheinung Jesu“ (82), ist danach nicht mehr einsichtig.

Auch die Untersuchung der „Osterüberlieferung im Urteil der frühen Evangelisten“ krankt daran, daß der Verf. nirgends eine genaue methodische Untersuchung bietet. Es werden nur Hypothesen aufgestellt, die sich bei einer genaueren Untersuchung als z. T. haltlos erweisen. Das könnte der Rez. besonders für Mk 16,1–8 nachweisen.

Von all diesen Einschränkungen her, die man gegen die Studie vorzubringen hat, ist natürlich auch ihr Gesamtergebnis betroffen. Obwohl die Konzeption der Studie sehr vielversprechend ist, können doch Ausführung und Ergebnis nicht befriedigen. Auch übergeht der Verf. oft die wichtigste Literatur, wie überhaupt eine Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen fehlt. Es wurden vorschnell die nur in Vorträgen erprobten Ergebnisse zu einer Studie zusammengestellt, was wegen des großen Interesses von Exegese und Verkündigung an diesem Thema zu bedauern ist.

L. Schenke, Mainz.

Vögtle, Anton: Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese. I. Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT. — Freiburg—Basel—Wien: Herder Verl. 1966. 179 S. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik). Kart. 13,80 DM, Subskr. 12,80 DM.

Obschon das Buch keine regelrechte „Einleitung in das NT“ ersetzen will (S. 5), befaßt es sich mit dem Stoff der sog. ntl. Einleitungswissenschaft (der Frage nach den Entstehungsverhältnissen und den literarischen Arten der ntl. Schriften). Aber dieser Stoff wird nicht aus einem abstrakt-wissenschaftlichen Interesse dargeboten, sondern aus einem durchaus seelsorglichen Anliegen heraus. Der Verf. setzt sich durchgängig mit den Mißverständnissen auseinander, die eine „vorwissenschaftliche“, „unreflektierte Vorstellung von der Eigenart und Zielsetzung der ntl. Schriften“ (S. 67) früher ziemlich allgemein in der Kirche erzeugt hat und die noch heute ein Haupthindernis für eine fruchtbare Arbeit mit dem NT sind. Man spürt sein ständiges Bemühen, ja Ringen darum, die Fragen so zu sehen und aufzuarbeiten, wie sie sich dem heutigen „vielbeanspruchten Bibelpädagogen“ und weiten Kreisen der Bibelleser aufdrängen.

Schon der erste und zweite Teil des Buches (über die Kanongeschichte und das Erscheinungsbild des ntl. Kanonverzeichnisses — diese wichtigen Abschnitte sollte man bei der Lektüre nicht überschlagen! — ist sehr geeignet, das Verständnis für die Fragestellungen und Ergebnisse der heutigen Forschungsarbeit am NT zu wecken (vgl. S. 12). Der dritte Hauptteil „eine korrekturbedürftige Gesamtvorstellung des NT“ geht dann auf die einzelnen Schriftengruppen des NT ein. Bei den Evangelien wird Schritt für Schritt klargelegt, weshalb das kurzschlüssige Vorverständnis, als ob sie „historiographische“ Berichte des Lebens Jesu böten, unzutreffend ist; positiv wird der zunächst „befremdliche“ ntl. Befund aus dem „Sitz im Leben der apostolischen Kirche“, den die Jesusüberlieferung einnimmt, erklärt. Hervorgehoben seien ferner die Abschnitte über die Apostelgeschichte (hier werden u. a. in knapper, treffender Form die Hauptakzente der lukanischen Theologie überhaupt dargeboten) und über das so oft mißverständene letzte Buch des NT, die Apokalypse. Auch das Kapitel über die „Briefe und Episteln“ arbeitet von einer weitverbreiteten, unzulänglichen Globalvorstellung aus die Eigenart und Relevanz der ntl. Briefliteratur heraus.

Von den bislang erschienenen Büchern zur Einführung in die heutige wissenschaftliche Beurteilung des ntl. Befundes (insgesamt und in den einzelnen Schriftenkomplexen) gehört Vögtles Buch m. E. zu den instruktivsten und hilfreichsten. Vielleicht wird es für viele dank seiner redlichen und kenntnisreichen Auseinandersetzung mit den überkommenen falschen und unzulänglichen Vorstellungen vom NT das hilfreichste sein.

W. Thüsing, Münster

MORALTHEOLOGIE — PASTORALTHEOLOGIE

Rast, Timotheus: Von der Beichte zum Sakrament der Buße. Eine katechetische Botsinnung zur rechten Unterweisung über das Sakrament der Buße mit geschichtlicher

und theologischer Begründung. Katechetische Studien, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965, 269 S., 19,80 DM.

Von A. Knauber angeregt, hat R. etwa 600 katholische Katechismen, die seit dem Dekret des Tridentinums (1551) über das Bußsakrament erschienen sind, untersucht nach der Weise, wie darin dieses Sakrament dargelegt wird. Um sich deutlich vom Protestantismus abzusetzen, ging man von Definitionen aus, zeigte Freude an Distinktionen und Aufzählungen, sprach von 5 Stücken, die beim Poenitenten sich zeigen mußten; statt wie das Tridentinum die 3 Akte des Poenitenten der Absolution zuzuordnen, schob man die Gewissensforschung nach vorne als 1. der 5 Stücke und nannte das ganze Sakrament immer öfter „Beichte“. Weder Felbiger und Hirscher, weder Deharbe noch dessen Gegner, weder dessen Nachahmer noch dessen Bearbeiter, weder der Einheitskatechismus von 1925 noch der Katholische Katechismus von 1955 brachten grundlegenden Wandel, wenn auch manches verbessert wurde. Die Anliegen der Kontroverstheologie und die Sicht der Moraltheologie als Kasulistik waren die treibenden Kräfte, die der Katechese über das Bußsakrament die Züge des Individualismus und der Anthropozentrik einprägten. Mit den Werken von Xiberta (1922) und Poschmann (1940) bahnte sich eine Wende an, die den Frieden mit der Kirche als vordergründige Wirkung (res et sacramentum) sieht. Biblische Studien machten aufmerksam, daß die Gewalt der Kirche Binden und Lösen umfasse, die beide in der Reaktion der Kirche auf die schwere Sünde betätigt werden, so daß die richterliche Gewalt der Kirche als Gnadenakt sich darstelle. Der Katechismus von 1955 hebt auch die Beziehung zum Sühneleiden Christi hervor. Im letzten Teil, betitelt „Versuch einer Katechetischen Neubesinnung“, hebt R. die Schwierigkeiten hervor, die gerade die letztgenannten Ideen der Katechese bereiten, und macht gut überlegte Vorschläge für die Oberstufe, die Ersteinweisung und die Mittelstufe. Das wertvolle Werk wird allen, die in der Glaubensverkündung stehen, größte Dienste leisten und sei daher sehr empfohlen.

I. Backes, Trier

Loretz, Oswald: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen... — München: Kösel-Verlag 1967. 174 S. (Schriften des Deutschen Instituts für Wissensch. Pädagogik), kart. 14,— DM. Erstaunlich inhaltsreich ist das verhältnismäßig kleine Büchlein, in welchem das Wort von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1, 26 in einem ersten Kapitel (9–41) nach der philosophisch-theologischen Interpretation in sechs verschiedenen, in der Tradition auffindbaren Deutungen dargestellt und beurteilt wird, Fragen der modernen Anthropologie an das Wort gestellt werden, um es dann für die Pädagogik vielleicht erneut fruchtbar machen zu können. Diese Intention verlangt eine geschichtlich überprüfte, genaue Interpretation, die im zweiten Kapitel (42–92) subtil geboten wird unter Berücksichtigung zahlreicher Literatur mit dem Ergebnis, daß die Freundschaft, das Leben und die Gemeinschaft des Menschen mit Gott (96), die Gleichgestaltung mit dem Sohn, dem Abbild des Vaters (95) die Grundbestimmung der Gottebenbildlichkeit (94) ausmacht. Was im dritten Kapitel (96–105) als mögliches Bildungsideal angesehen wird, erinnert mehr an ethische Werte als an pädagogische Direktiven. Die Exkurse I und II (106–112) verheßen zum besseren Begreifen des Wortes von der Gottebenbildlichkeit; Exkurs III (113–121) vermag aus moderner Fragestellung neues Licht auf die Vollendung der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu werfen. Recht illustrativ ist die beigelegte Studie von E. Hornung über „Der Mensch als Bild Gottes in Ägypten“ (123–156). Literaturangaben, Personen- und Bibelstellenregister runden das beachtliche Werk ab. Mit etymologischer und philologischer Akribie spürt der Verfasser der Sinnbedeutung von gottebenbildlich nach, um zeitlos gültige Konturen freizulegen, im Interesse theologisch fundierter Pädagogik. In der konzisen Studie ist sehr viel Literatur verarbeitet. In den letzten Jahren sind allerdings über das Thema der Gottebenbildlichkeit noch eine Reihe von Untersuchungen erschienen, die der Berücksichtigung wert wären und sicher noch zu mancher Nuancierung beitragen könnten. Das Thema ist so bedeutend, daß man vom Verfasser ein größeres Volumen zugunsten einer noch explizierteren Auswertung begrüßen würde.

L. Berg, Mainz

Delhaye, Philippe: Le Dialogue de l'Eglise et du Monde d'après „Gaudium et Spes“. Gembloux-Paris: Duculot-Lethielleux 1967. 160 S. (Réponses Chrétiennes), kart. 100,— FB. Nach einer kurzen Skizze (14) der Geschichte des Schemas XIII (13–40) beschreibt Delhaye, wie Kirche sich an alle Menschen, an Welt (41–69) und wie Welt sich an Kirche wendet (71–112). Von der Antwort der Kirche an die Welt handelt Kapitel IV (113–159). Den Konzilstext durchdrängen Worte wie Dialog und Gespräch (48). Das ganze Volk Gottes baut an einer menschlicheren Kultur in Zusammenarbeit mit den Menschen „draußen“, die auch ihr Wort dazu zu sagen haben (49). Dialogisieren verlangt, daß man den anderen (52), die Welt (53) versteht und studiert (86). Das Gespräch muß in freundschaftlicher, vertrauens- und liebevoller Atmosphäre geführt werden. Der Kirche Eintritt in den Dialog „bekundet ihren Willen, in der Welt, inmitten der Menschen zu sein, ohne von dieser Welt zu sein, d.h. ohne sich von ihren Sünden anstecken zu

lassen" (69). Kirche und Welt haben sich in den Zeichen der Zeit (Einklang des Menschengeschlechtes, größere Achtung der Person, Hochschätzung des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts, Marxismus und Agnostizismus) zu orientieren (74) und zu suchen, „was einerseits Wille Gottes und was andererseits Folge der Sünde ist“ (81). Der gebietende Wille Gottes wird dadurch erkannt, daß man auf Offenbarung und Vernunft hört (82) und eine Auswahl des Guten trifft (81). In den Zeichen der Zeit erkennt die Kirche „Dispositionen“ für die Gnade Gottes (83), Wege der göttlichen Gnade (89). Die Welt versteht sich als eine sich rasch wandelnde (96), geschichtliche (105), den Kosmos mehr und mehr beherrschende (97), sich industrialisierende (98), urbanisierende (99) und technisierende (103) — Änderungen, welche die sittliche Atmosphäre, die Weltanschauung und praktische Philosophie beeinflussen (109). Die Kirche antwortet der Welt: Irdische Güter kommen von Gott und führen zu ihm, wenn wir sie richtig gebrauchen (117). Durch die Erfüllung der täglichen Pflichten führt (bezieht) der Mensch die „profanen, weltlichen Werte auf Gott zurück“ (126). „Alle irdischen Wirklichkeiten sind auf den Menschen hingeeordnet; dieser gehört Christus, der alle Dinge zum Vater zurückführt. Die irdische Ordnung, aufgenommen in den Geist des Sieges Christi, ist durch diese himmlische Bestimmung des Menschen gekennzeichnet“ (126). Daraus ergibt sich die „profane Kompetenz der Laien“, die Notwendigkeit eines offenen Geistes (137), Initiative und Sinn für Verantwortung (138). Der Welt dient die Kirche beispielhaft vor allem darin, daß sie „die Einheit des Geistes und des Herzens“ lebt (149), die auf dem einen Glauben und in der einen Liebe gründet. Andererseits bedient sich die Kirche der weltlichen Kultur (155), worin sie sich „Inkarniert“ (159). „Die Beschleunigung des Fortschritts der Bildung (Kultur), des gesellschaftlichen Lebens, der Technik kann und soll der Kirche und ihren Kindern zum Nutzen gereichen“ (158).

Dieser Durchblick genüge zum Aufweis, daß Delhaye ein Thema in Angriff nimmt, das in die theologische Herzmitte des Schemas XIII, ja des II. Vatikanums überhaupt, trifft. Damit wird aber auch bereits einsichtig, daß auf 159 Seiten keine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes erwartet werden darf. Die Leistung des Verfassers liegt darin, daß er die komplexen Daten des Konzilstextes gleichsam entwirrt und in übersichtlicher Systematik reflektiert. Die materialiter nicht überwucherte Studie ist mehr als nur eine Einführung in die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“. Sie stellt die Weichen für eine adäquate theologische Interpretation. Eine Übersetzung ins Deutsche wäre verdienstvoll.

M. Rock, Mainz

Gemeinschaft in Liebe. Ehe in neuer Sicht, Herausgegeben von F. J. Heggen und J. J. C. Marlet. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verlag 1967. 189 S., kart. 9,80 DM. Nach den Worten der Herausgeber (Heggen, Marlet) werden „auf populär-wissenschaftliche Weise die wichtigsten Gesichtspunkte der Sexualität, der Liebe, der Verlobung und Ehe, des Aufbaus einer Familie und der Kindererziehung besprochen“ (8). Jonker handelt vom soziologischen Standpunkt aus über „Die Familie in unserer Gesellschaft, eine verlorene Schlacht oder eine neue Möglichkeit?“ (9–28). Zwischen dem Familienleben und dem Gesellschaftsganzen herrscht stets ein ganz bestimmtes Verhältnis (11). Heute ist die Familie „nicht mehr in erster Linie Arbeitsgemeinschaft“ (23). Hat sie auch im Vergleich zur früheren agrarisch-handwerklichen Gesellschaft ihre zentrale Stellung verloren (25), so gewährt sie heute doch „mehr Raum für die persönliche Begegnung zwischen den Familiengliedern“ (23) und vermittelt dank ihrer Geschlossenheit das Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit. Bei der Geschlechterbegegnung beobachtet Maas in seinem Beitrag „Psychologische Erwägungen über Verlobung, Ehe und Familie“ (29–47) eine größere wechselseitige Offenheit und Freiheit beider Geschlechter; mehr Selbständigkeit und eigene Verantwortung (29). „Die wichtigste Funktion, die die heutige Familie zu erfüllen hat, ist eine affektive“ (46), erweist sie sich doch als Raum der Liebe, Zuneigung und sicheren Geborgenheit.

Der Pädagoge Heij behandelt „Die sexuelle Erziehung des Kleinkindes“ (48–73). Entscheidend ist eine gesunde Entwicklung des kindlichen Gefühlslebens (54), das elterliche Ja zum Kind (59), besonders auch zu seiner Geschlechtlichkeit (63). Die sexuelle Erziehung bildet einen Teil der Erziehung überhaupt (61), bei der Offenheit (63) und Vertrauen (73) grundlegend sind. Letztlich gilt: „Aufklären ist vor allem eine Frage des Vorlebens“ (69).

Timmermans schildert von ärztlicher Seite „Das Werden der Familie“ (74–119). Er vermittelt medizinisch-biologische Fakten über das Wunder der Menschwerdung, über die geschlechtliche Anatomie und Physiologie von Mann und Frau (74–82), über Empfängnis und Schwangerschaft (83–93), über Methoden der Geburtenregelung (106–119). Zu einigen häufiger auftretenden Schwierigkeiten, Spannungen und Problemen, also Konfliktsituationen der Verlobungszeit und der Ehe (120) äußert sich Nervenarzt Marlet (120–140). Es kommen u. a. zur Sprache die zu Enttäuschungen führende Idealisierung des Geliebten (126), Potenzstörungen (133) und perverse Neigungen (134 ff.). — „Als Mann und Frau schuf er sie“ (141–166) ist das Thema des Moraltheologen Heggen, der sich darüber

wundert, „daß Christen so an den frohen Aussagen der Heiligen Schrift vorbeigehen konnten“ (141). Menschliche Sexualität ist Einladung zur Verbundenheit und Gemeinschaft (149); denn Mann und Frau sind aufeinander angewiesen (151), ausgerichtet (152). Verlobung geschieht dann, wenn „der junge Mann und das Mädchen einander annehmen und bejahen, worauf sie sich einig werden, gemeinsam in dieselbe Richtung zu gehen“ (158). Der Sinn der Ehe liegt in der „Liebe in Fruchtbarkeit“ (161). Wo Liebe und Verbundenheit (165), da ist „eine Geburtenregelung vertretbar“ (164). Den Abschluß bilden die Ausführungen von Gritschneder, der als Rechtsanwalt rechtswissenschaftliches und Hilfreiches über „Verlobung und Ehe im Spiegel der Paragraphen“ (167–187) berichtet.

In diesem Buch ist vielseitiges Wissen zusammengetragen (vgl. 8). Die fachkundigen Autoren konnten ersichtlich machen, daß Ehe ein vielgestaltiges Humanum bildet. Die populär-wissenschaftliche Darstellung erleichtert das Verständnis für Nicht-Experten, geht jedoch bisweilen auf Kosten der Präzision. Man sollte nicht „jedes Verhalten, das sich aus der Anziehungskraft der beiden Geschlechter ergibt“ (34), „sexuell“ nennen. Es gibt doch wohl auch eine „erotische“ Begegnung zwischen Verlobten (vgl. 35). Das Kind qua menschliches Wesen steht nie auf einem tierischen Niveau (vgl. 57). Ist es nicht etwas voreilig, zu meinen, die antikonzeptionelle Pille könne man — vom gesundheitlichen Standpunkt aus — „getrost gebrauchen“ (116)? „Die Pille ist bestimmt nicht gefährlich (Millionen Frauen nehmen sie täglich)“ (118) — das ist eine beinahe schon frivole Behauptung, wo doch neueste Forschungen besonders in England bereits einen Zusammenhang zwischen Pille und Embolieanfälligkeit aufweisen.

M. Rock, Mainz

Juritsch, Martin: Der Vater in Familie und Welt. Eine anthropologische Studie. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1966. 253 S., kart. 9,80 DM, Lw. 13,80 DM.

„Der Vater in der Familie, seine Strahlkraft in die Gemeinschaft und in die Welt hinein, bilden das zentrale Thema dieser Arbeit“ (7), die als Band 16 der „Schriften zur Pädagogik und Katechetik“ erschien. Juritsch legt ein weitausholendes Fundament für seine Darlegungen der Vatergestalt. Zuerst zeichnet er den Menschen als Dialogwesen (9–28), das im Gegensatz zu tierhafter Festgelegtetheit weltoffen strukturiert ist (15). Die Familie erweist sich als „der ursprüngliche Raum des kindlichen Dialogs“ (29–41), da sie allein das gesunde seelische Wachstum des Kindes garantiert (30). „Das seelische Grundbedürfnis des Kindes wird gestillt durch stetige Liebe und Annahme“ (34) seitens der Eltern. Kapitel III ist den „Bezugspersonen des Dialogs“ (43–107) gewidmet. Der Verfasser analysiert das je verschiedene Weiterleben von Mann und Frau (43 ff.), das durch leiblich-psychische Differenzierungen bedingt ist. Bei der Frau könne man von der „Vormacht des Gefühls“ (49) sprechen. „Die Struktur des Mannes zeige eine stärkere Herrschaft der geistigen Kräfte und des vitalen Antriebs“ (55). Mann und Frau nehmen „in verschiedener Weise an der gleichen Struktur teil und erreichten die ganze menschliche Erlebniswelt nur in der gegenseitigen Bezogenheit“ (66). Trotz aller geschichtlichen Wandelbarkeit der Geschlechterrollen bleibt „ein unwandelbarer Kern“ (70). Von seiner Struktur her ist der Mann dazu bestimmt, für Ordnung einzustehen, wertende Autorität dazustellen (91, 99), Verantwortung und Führung zu übernehmen (92).

Im vierten Kapitel kommt Juritsch zum eigentlichen Thema: „Die Vatergestalt als Auslegung der Wirklichkeit“ (109–232). Der Vater vermittelt das Gefühl der Festigkeit und Sicherheit, Sinn für Ordnung (115), Impuls zur Selbständigkeit (117). „Das Vatererlebnis ist für das Kind der Einstieg in die Gesellschaft hinein“ (134). Die Sach- und Wertwelt wird durch den Vater erschlossen (147 ff.); er bringt „den Aufforderungscharakter der Werte zur Geltung“ (157). Vor allem ist im Elternerlebnis entwicklungsgeschichtlich „auch das Verhältnis zu Gott vorentworfen“ (172). Das Kind gelangt „von der Vatergestalt zu Gott“ (188). „Die Enttäuschung am Vater stößt das Kind in die erste religiöse Krise“ (196). Daß das Gottesbild vom Vatererlebnis bestimmt ist, wird von der Tiefenpsychologie bestätigt (200), die auf Vormacht der Vatergestalt im religiösen Leben erkennt (201). An drei Persönlichkeiten (Kierkegaard, Kafka, Therese von Lisieux) wird gezeigt, wie ambivalent allerdings das Vatererlebnis ist. Daher weist der Verfasser zu Recht darauf hin, daß es keine absolut durchgängige Entsprechung von Vaterbild und Gottesbild gebe (229).

Juritsch ist es weithin gelungen, die „innere Gestalt des Vaters“ und die „tragende Struktur des Vaterseins“ (233) herzustellen. Dabei sprengt er bisweilen den rein pädagogisch-psychologischen Rahmen und reflektiert — wenn auch nur ansatzweise — sein Thema philosophisch, z. B. wenn er das Vatersein jenseits des rein biologischen Geschehens zu orten und das durch die Zeugung gestiftete Ursprungsverhältnis aufzuheben sucht (87). Zwar stört manche Wiederholung und der stellenweise etwas weitschweifige Stil, aber die durch statistische Daten und psychologische Erkenntnisse gesicherten Ausführungen verdienen Aufmerksamkeit. Der Autor erliegt nicht dem naiven Glauben, die Wirkung des Vorbildes letztlich statistisch erfassen zu können (vgl. 164). Ob er aber der „Wiederentdeckung des Vaters“ (236) nicht zu optimistisch entgegenseht?

M. Rock, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Lotz, Johannes B. SJ: Ich — Du — Wir. Fragen um den Menschen. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1968. 256 S. Lw. 14,80 DM.
 Scannone, Juan Carlos: Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels. — Freiburg — München: Alber-Verl. 1968. 254 S. (Symposion, Philos. Schriftenreihe, hrsg. v. M. Müller, B. Welte, E. Wolf), kart. 38,— DM.

DOGMATIK — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Beato, Luca: Teologia della malattia in S. Ambrogio, Torino: Marietti, 1968, 224 S., kart. Gassmann, Benno: Ecclesia reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. Band IV der Reihe „Ökumenische Forschungen“, hrsg. von H. Küng und J. Ratzinger, 480 S. Lw. 48,— DM.
 Lang, Albert: Fundamentaltheologie. Band 2: Der Auftrag der Kirche. — München: Max Hueber-Verlag, 4., neu bearbeitete Auflage, 1968. 340 S. Lw. 21,80 DM.
 Mattes, Karl Josef: Die Kontroverse zwischen Johannes v. Kuhn und Konstantin v. Schazler über das Verhältnis von Natur und Gnade (Studia Friburgensia, Neue Folge 48), Fribourg: Universitätsverlag, 1968. 302 S. Brosch. 33,— Fr.
 Mehta, Ved: Theologie zwischen Tür und Angel. Portrait einer Avantgarde. Gespräche mit amerikanischen und europäischen Theologen. — Zürich: Zwingli-Verl. 1968. 304 S., kart. 22,— DM.
 Moltmann, Jürgen: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze. München: Kaiser-Verlag und Mainz: Grünewald-Verlag. 1968. 296 S. Kart. 18,— DM, Lw. 25,— DM.
 Mühlén, Heribert: Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufstieg einer neuen Gotteserfahrung, Paderborn: Schöningh, 1968, 61 S., kart. 3,80 DM.
 Rahner, Karl: Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Herder-Taschenbuch, Großband 322. 288 S. 3,95 DM.
 Scheffczyk, Leo: Die Welt als Schöpfung Gottes (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie), Aschaffenburg: Pattloch-Verlag, 1968, 208 S.
 Schütz, Christian OSB: Deus absconditus — Deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes. (Studia Anselmiana 56). Rom: Herder-Verlag. 1968. 398 S. Brosch.

MORALTHEOLOGIE

- Blandino, G. — Häring, B. — Morra, G. — Valori, P.: Una discussione su l'etica della felicità, Bologna: Centro Dehoniano, 1968, 100 S., kart. 600,— L.
 David, Jakob: Ehe und Elternschaft nach dem Konzil, (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie), Aschaffenburg: Pattloch-Verlag, 1968, 156 S.
 Eger, Josef: Durch Gewissensbildung zur Gewissensreife, Freiburg: Seelsorge-Verlag, 1969. 180 S., brosch. 12,60 DM.
 Häring, Bernhard: Krise um „Humanae vitae“. (Theologische Brennpunkte, Band 17). Verlag G. Kaffke, Bergen-Enkheim bei Frankfurt/M., 1968. 94 S. Kart. 6,80 DM.
 Ziegler, Josef G.: Vom Gesetz zum Gewissen (Quaestiones Disputatae 39), Freiburg — Basel — Wien: Herder, 1968, 248 S., kart. laminiert 26,— DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Baumann, Rolf: Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1—3,4, (Neutestamentliche Abhandlungen N.F. Band 5). Münster: Aschendorff, 1968. 318 S. Kart. 44,— DM. Lw. 48,— DM.
 Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hrsg. von Diego Arenhoevel, Alfons Deißler, Anton Vögle. Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1968. 1856 S. Lw. Einführungspreis bis 31. 12. 1968: 42,50 DM.
 Lehmann, Karl: Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. (Quaestiones disputatae 38). Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag, 1968. 376 S. Kart. 29,50 DM.
 Niederwimmer, Kurt: Jesus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 96 S. Paperback 6,80 DM.
 Vetus Latina Institut der Erzabtei Beuron. Bericht 2, Beuron — Hohenzollern 1968.
 Weinrich, Franz Johannes: Die Psalmen deutsch, Aschaffenburg: Pattloch-Verlag. 1968. 254 S., Lw.

KIRCHENGESCHICHTE

- A m s t u t z, Joseph: Aplotes. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch. — Bonn: Hanstein-Verl. 1968. 160 S. (Theophaneia. Beiträge z. Religionsgeschichte u. Kirchengesch. d. Altertums, hrsg. in Verb. mit dem Dölger-Inst. v. Th. Klauser, Bd. 19) brosch. 32,80 DM, geb. 37,50 DM.
- A r c h i v für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 20. Jahrgang 1968. Hrsg. von L. L e n - h a r t und A. B r ü c k. Speyer: Jaeger Druck. 400 S. Brosch.
- B i e r m a n n, Benno M.: Las Casas und seine Sendung. (Walberberger Studien, Theologische Reihe Band 5). Mainz: Grünewald-Verlag. 1968. 92 S. Lw.
- L u b a c, Henri de: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs v. Balthasar. Einsiedeln: Johannes-Verlag. 1968. 524 S. Lw. 45,— DM.
- S c h r ö e r, Alois: Die Kirche in Westfalen vor der Reformation. Verfassung und geistliche Kultur, Mißstände und Reformen. Münster: Aschendorff, 1968. Zwei Bände, insgesamt 848 S. Lw. 72,— DM.
- S t a s i e w s k i, Bernhard, Akten der deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1933—1945, Bd. 1, 1933—1934, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern. Reihe A Band 5, LII u. 969 S.; Preis 98,— DM. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz.
- V o g t, Hermann Josef: Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche. — Bonn: Hanstein-Verl. 1968. 307 S. (Theophaneia. Beiträge z. Religions- u. Kirchengeschichte des Altertums, hrsg. in Verb. mit dem Dölger-Inst. v. Th. Klauser, Bd. 20) brosch. 48,— DM, geb. 53,60 DM.

KIRCHENRECHT

- K o f l e r, Anton: Über die Beziehung zwischen Eheunfähigkeit der Personen und dem Ehemillen. Entwicklung des Problems von Sanchez bis in die Gegenwart. (Analecta Gregoriana 165). Rom. Libreria Editrice della Università Gregoriana. 1968. 190 S. Kart. 3.000,— Lire.
- Kurienreform (Nachkonziliare Dokumentation Band 10), kommentiert und eingeleitet von Heribert Schmitz, Trier: Paulinus-Verlag, 1968, 274 S., 21,80 DM.
- E i c h m a n n, Eduard: Kirche und Staat. Teil I und II (Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht), unv. Nachdruck der 2. Aufl. 1925, München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1968, 126 und 186 S.

PASTORALTHEOLOGIE

- D ' A z y, Paul Benoist: Das Ordensleben in der Sicht des II. Vatikanischen Konzils. Kevelaer: Butzon & Bercker. 1968. 80 S. Kart.
- D u n d e i n L e b e n. Jugend sucht ihren Weg. Köln: Verlag Wort und Werk. 1968. 308 S. mit 26 ganzseitigen Bildtafeln und zahlreichen Illustrationen. Hlw. 14,80 DM.
- H o f m e i e r, Johann: Grundriß des christlichen Glaubens. Regensburg: Pustet-Verlag. 1968. 204 S. Kart. 16,80 DM.
- H ü n e r m a n n, Josef: So sende ich euch. Diskussion um den Priester. Donauwörth: Verlag. L. Auer. 1968. 184 S. Kart.
- K r a j e w s k i, Felix: Lerne beten Kind. Kinder vor Gott. Bilder von Paul König. 17., neubearbeitete Auflage, Kevelaer: Butzon & Bercker, 1968. 68 S. Lw.
- K n e r, Anton: Seelsorge als Beratung, Freiburg: Seelsorge-Verlag, 1969, 74 S., brosch. 4,80 DM.
- K ö t t i n g, Bernhard: Der Zölibat in der Alten Kirche. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, Heft 61), Aschendorff, Münster, 1968, 36 S., kart. 2,50 DM.
- L ä p p l e, Alfred — Bauer, Fritz: Christus — die Wahrheit, München: Kösel, 1968, 224 S. mit 16 farbigen u. 54 einfarbigen Fotos, 6 Karten u. mehreren Skizzen und Zeichnungen, geb. 8,20 DM.
- S c h n i t z l e r, Theodor: Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Prästationen. In Verkündigung und Betrachtung. Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1968. 152 S. Kart. 11,80 DM.
- V a n d e r L e e u w, Maria I. Th.: Ordensleben im Umbruch. Warum Ordensfrauen ihre Gemeinschaften verlassen. Eine psychologische Studie. Kevelaer: Butzon & Bercker. 1968. 142 S. Kart.
- Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens: Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Einführungen und Erläuterungen von Friedrich Wulf SJ, Freiburg — Basel — Wien: Herder, 1968, Großoktav, 96 S., kart. 9,80 DM.

DAS STANDARDWERK DER LITURGISCHEN ERNEUERUNG

ODO CASEL OSB.

Das christliche Opfermysterium

Zur Morphologie und Theologie des
eucharistischen Hochgebetes

Herausgegeben von P. Viktor Warnach OSB.

LV/719 Seiten. Ln. DM 65.—, sFr. 74.—, S 420.—

Die von Casel aus seiner tiefen Kenntnis der liturgiegeschichtlichen und dogmatischen Fragen erarbeitete Stellung zu wichtigen Problemen des Canon Missae wird gerade jetzt in der notwendigen Diskussion zur vertieften Aneignung des eucharistischen Hochgebetes die volle und verdiente Auswirkung finden. Das Werk ist die reife Zusammenfassung und letzte Frucht der Forschungen und Erkenntnisse des berühmten Pioniers liturgischer Erneuerung.

Lorenz Kardinal Jaeger, Paderborn, schrieb zum Erscheinen dieses Werkes:

„ . . . Ich freue mich außerordentlich, daß die so umfangreiche Arbeit über die Theologie des Eucharistischen Hochgebetes von Odo Casel durch Ihren Verlag der Öffentlichkeit zugänglich geworden ist. Bei der Suche des heutigen Menschen nach neuen liturgischen Formen kann die Theologie Odo Casels vor Verfälschungen des christlichen Kultes dienen und Weg weisen zu einer wesensgerechten gesunden Reform.“

AUS DEM **styria** VERLAG

Benno Gassmann

Ecclesia reformata

Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften

Ökumenische Forschungen.

Herausgegeben von Hans Küng und Joseph Ratzinger.

I. Ekklesiologische Abteilung, Band IV

Großoktav, 480 Seiten, Leinen 56.— DM.

Bestell-Nr. 14603

Die exakte Kenntnis des Glaubensverständnisses der reformierten Kirchen ist eine grundlegende Voraussetzung für jedes ökumenische Gespräch. Diese Kenntnis vermittelt ein neuer Band der Reihe „Ökumenische Forschungen“, mit dem Benno Gassmann sieben Gruppen mit insgesamt 48 reformierten Bekenntnisschriften untersucht (Thesensammlungen, Katechismen, theologische Erklärungen, synodale Beschlüsse).

Zu jeder Textgruppe werden die geschichtlichen Hintergründe analysiert und die charakteristischen Merkmale jedes Kirchenbildes herausgearbeitet. Das Werk beschränkt sich nicht nur auf eine historisch-theologische Analyse. Da diese Bekenntnisse direkt oder indirekt auch Forderungen an die katholische Kirche darstellen, werden sie — entsprechend dem in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils entworfenen Kirchenbild — in einem fruchtbaren Vergleich gegenübergestellt. Kritik und Selbstkritik richten sich nach der für beide Seiten gemeinsamen Quelle, dem Neuen Testament.

Von großem Interesse ist schließlich das Resultat dieses Vergleichs: Im Grundlegenden stimmen beide Kirchenbilder soweit überein, daß kirchentrennende Differenzen nicht mehr mit Sicherheit vertretbar sind. Somit sind viele Hindernisse der alten Schulekklesiologie für einen Dialog aus dem Weg geräumt.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

Herder Freiburg - Basel - Wien

**Um die »Mitte des Evangeliums«,
den »Kern der christlichen Ordnung«,
das »Christliche am Christentum«
müht sich die Theologie der christ-
lichen Konfessionen.**

**Auf diese Grundfrage heutigen
Glaubens sucht Rolf Baumann
mit seiner Arbeit Antwort zu geben.**

Rolf Baumann zeigt an 1 Korinther 1,1—3,4 in sorgfältiger Exegese die „Mitte und Norm des Christlichen“, die hier Paulus — gleichsam „vor Ort“ — explizit und implizit zur Sprache und Geltung bringt.

**Rolf Baumann
Mitte und Norm
des Christlichen**

Der besondere Reiz dieses Textes liegt darin, daß sich Paulus nicht mit Judaisten, sondern mit Enthusiasten auseinandersetzt. Eine enthusiastische Kirche hat er in Korinth vor sich, „den christlichen Monismus der Korinther, der das Reich Gottes für schon aufgerichtet hält“. Kirche steht somit gegen Kirche, Christentum gegen Christentum. Doch der Apostel erkennt hierin nicht zwei in gleicher Weise mögliche Ausformungen des Christentums; für ihn steht alles auf dem Spiel; für ihn handelt es sich um einen „Angriff auf das, was das Christentum zum Christentum macht“. Deshalb sieht er sich genötigt, die letzten Fundamente seiner Theologie und deren innerstes Anliegen bloßzulegen und unerbittlich auf das unaufgebbare Zentrum des christlichen Glaubens zu pochen. Rolf Baumann versucht, Mitte und Norm des Christlichen zu umschreiben, wie Paulus sie in diesem Text zur Geltung bringt.

Das Buch erscheint als Band 5 der »Neutestamentlichen Abhandlungen«. 325 Seiten, Leinen 48.— DM (Bestellnr. 3625). Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff Münster

Ende April erscheint:

JOSEPH MÖLLER

Glauben und Denken im Widerspruch?

*Philosophische Fragen an die
Theologie der Gegenwart*

Oktav. Etwa 140 Seiten. 1969. Leinen etwa 12.— DM

Ungefragt in ein leeres Auditorium gesprochen, laufen die Antworten der Theologie Gefahr, ihren Sinn zu verlieren. Joseph Möller — Ordinarius für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen — findet den Mut, die Grundfragen theologischen Denkens klar zu artikulieren und offen auszusprechen. Einer wissenschaftlichen Theologie stellt er die Aufgabe, das rationale Moment des Glaubens, der seinem Wesen nach von der Philosophie her nicht erzwingbar ist, in Lehre und Forschung denkend zu erhellen. Der sich offenbarende Gott gibt sich in geschichtsgebundener Sprache dem im Glauben hörenden Menschen kund, der seinerseits der Sprache wie dem Denken seiner Zeit verhaftet ist. Dieser hermeneutische Zirkel wird nur übersteigbar, wenn der Mensch und seine Sprache philosophisch über sich hinausweisen und der vor den Horizonten der Geschichte von der Offenbarung angesprochene Mensch sich im Glauben öffnet. Als im Glauben Angesprochener steht der Theologe im Gespräch mit dem sich offenbarenden Gott. Wahrheit ist ihm kein fester Besitz, sie geschieht dialogisch. Des Fragens und Antwortens ist kein Ende.



ERICH WEWEL VERLAG
MÜNCHEN UND FREIBURG/BR.

Zur Identitätskrise der Theologie

Neuerscheinungen Frühjahr 1969

EBERHARD SIMONS / KONRAD HECKER

Theologisches Verstehen

Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik. — Der Theologie ist heute der „Dialog“ aufgegeben. Um ihn bestehen zu können, muß sie sich auf ein klares Verständnis ihrer selbst und der inneren Zuordnung ihrer Disziplinen besinnen. Der Forderung nach einer fundamentalen theologischen Hermeneutik begegnen die beiden jungen Philosophen zunächst durch eine Analyse des Wesens von Sprache und Text überhaupt und von Offenbarung im Besonderen. Sie gewinnen so die Kriterien für ein umfassendes, hermeneutisch reflektiertes Verständnis der Theologie. — Ca. 270 Seiten, Leinenband ca. 22,— DM.

ALEXANDER GERKEN

Offenbarung und Transzendenzerfahrung

Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie. — In weiterführender Auseinandersetzung mit der transzendental-anthropologischen Theologie der Gegenwart (Karl Rahner) entwirft der Münchener Franziskanertheologe und Dogmatiker Grundzüge einer „dialogischen Theologie“. Darin wird der Mensch nicht so als „Hörer des Wortes“ aufgefaßt, daß er durch sein Wesen schon die Gestalt der Offenbarung festlegt (auch wenn dieses Wesen als transzendente Offenheit erscheint), sondern so, daß er sich Dimension und Gestalt der Offenbarung geschichtlich-dialogisch vermitteln lassen muß. Als ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie dürfte das Buch für jeden Theologen von großem Interesse sein. — 116 Seiten, kartoniert 9,80 DM. Reihe: Theologische Perspektiven.

HANSJÜRGEN VERWEYEN

Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes

Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. — Der junge Philosoph und Theologe untersucht in dieser Monographie die transzendente Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung: Ist der Mensch offen für ein geschichtlich ergehendes Wort Gottes? Die Auseinandersetzung mit bisherigen Ansätzen bei Maréchal, Rahner, Lotz, Coreth, Siewerth und Simons führt über die Erörterung des „methodischen Zweifels“ zum Schlüsselbegriff des „Staunens“. Aus ihm wird die transzendente Hinordnung des Menschen auf Offenbarung als Voraussetzung des Glaubensaktes erwiesen. Die Arbeit stellt so einen wichtigen Beitrag zu einem zentralen Thema des Dialogs zwischen Theologie und Philosophie dar. — Ca. 240 Seiten, Leinenband ca. 38,— DM. Reihe: Themen und Thesen der Theologie.

Patmos

Nachkonziliare Dokumentation

Lateinisch — deutsch, mit breitem Schrei­brand, 8°, kartoniert

- Band 1 **Instruktion über die Musik in der Liturgie**
Hrsg. u. m. Zwischenüberschriften versehen v. d. Liturgischen Instituten in Trier u. Freiburg (Schweiz)
53 Seiten, 2,50 DM
- Band 2 **Bußkonstitution — Bußordnung der deutschen Bischöfe — Ablasskonstitution**
Mit Kommentar „Zur Theologie des Ablasses“ v. Otto Semmelroth SJ
127 Seiten, 4,— DM
- Band 3 **Motuproprio „Ecclesiae Sanctae“**
Ausführungsbestimmungen z. d. Dekreten: Hirtenamt d. Bischöfe, Dienst u. Leben d. Priester, Erneuerung d. Ordenslebens u. Missionstätigkeit d. Kirche. Revidierte Übersetzung
95 Seiten, 3,— DM
- Band 4 **Sozialenzyklika über die Entwicklung der Völker**
Revidierte Übersetzung. Eingeleitet v. Oswald v. Nell-Breuning SJ
99 Seiten, 2,80 DM
- Band 5 **Zweite Instruktion zur Liturgiekonstitution**
Hrsg. u. m. Zwischenüberschriften versehen v. Liturgischen Institut in Trier
25 Seiten, 1,80 DM
- Band 6 **Instruktion über die Eucharistie**
Hrsg. v. d. Liturgischen Instituten in Trier, Salzburg u. Freiburg/Schweiz. Eingeleitet von Heinrich Rennings
117 Seiten, 6,80 DM
- Band 7 **Direktorium über den Ökumenismus — 1. Teil**
M. Übersetzung d. Einheitssekretariats. Eingeleitet von Wilhelm Bartz
59 Seiten, 3,— DM
- Band 8 **Enzyklika über den Zölibat**
Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet von Friedrich Wulf SJ.
111 Seiten, 6,80 DM
- Band 9 **Motuproprio über den Diakonat**
Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Mit Kommentar von Herbert Vorgrimler
45 Seiten, 2,80 DM
- Band 10 **Konstitution über die Kurlenreform**
Mit Motuproprio über die Berufung von Diözesanbischöfen zur römischen Kurie. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet von Heribert Schmitz
273 Seiten, 21,80 DM
- Band 12 **Ordnung der Bischofssynode**
Mit Motuproprio über die Errichtung einer Bischofssynode. Eingeleitet von Hubert Jedln
62 Seiten, 4,50 DM
- Band 13 **Motuproprio über die Einrichtung des Laienrates und die Apostolische Studienkommission „Iustitia et Pax“**
Eingeleitet und kommentiert von Ferdinand Klostermann
95 Seiten, 7,80 DM
- Band 14 **Enzyklika „Humanae vitae“ über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens**
Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Ansprache Papst Paul VI. in Castel Gandolfo am 31. Juli 1968. Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“
71 Seiten, 3,— DM
- Band 15 **Dialog mit den Nichtglaubenden**
Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Kommentiert von Herbert Vorgrimler
Ca. 50 Seiten, ca. 3,— DM

Die Reihe wird fortgesetzt



PAULINUS-VERLAG TRIER

Soeben erschienen

JOSEPH HÖFFNER

Kolonialismus und Christentum

Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter

2., verbesserte Auflage. 455 Seiten, 6 Bildtafeln, 3 Textabbildungen

39,— DM

Das 1947 erstmals unter dem Titel „Christentum und Menschenwürde“ erschienene Werk des Verfassers, der zu den führenden christlichen Sozialwissenschaftlern zählt, hat seinerzeit einiges Aufsehen erregt. Zwanzig Jahre später hat das damals schnell vergriffene Buch nichts an seiner Aktualität eingebüßt. Wer die gegenwärtigen politischen und sozialen Verhältnisse Südamerikas verstehen will, findet in Höffners Werk die Erschlüsselung der historischen Ursachen.

Da immer wieder nach dem Werk gefragt wird, hat sich der Verfasser zu einer Neubearbeitung entschlossen.

Aus den Urteilen zur ersten Auflage:

Ein Standardwerk, das den Historiker, Völkerrechtler, Rechtsphilosophen und auch den Politiker nicht weniger angeht als den Moralisten und Theologen.

Kölnische Rundschau 12. 11. 1949

Höffners Werk ist für den Völkerrechtler von der größten Bedeutung. Sein Werk wird dadurch erhöht, daß es auf einem reichen wissenschaftlichen Apparat beruht und viele Quellen heranzieht, die sonst schwer zugänglich sind.

Archiv für Völkerrecht, I. Bd. H. 3/1948

Die Geschichte der spanischen Kolonialethik zeigt, daß aus dem christlichen Gewissen die Kräfte der Erneuerung wachsen können, daß sie stark genug sind, gerade auch theologische Opiate zu überwinden.

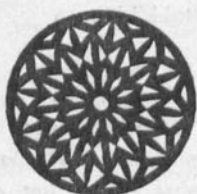
Werner Schöllgen in Frankfurter Hefte 7/1948

Sonderprospekt auf Wunsch

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

NEUERSCHEINUNGEN

H. GROSSE-JÄGER

Eucharistiefeder für Kinder

Ein Werkbuch für Eltern, Priester
und Lehrer zur Vorbereitung der
Eucharistiefeder für Kinder vom
5.—8. Lebensjahr.

ca. 144 Seiten, geb. ca. 12,80 DM

LOTHAR ZENETTI

Zeitansage

Anregungen für den Gottesdienst
einer neuen Generation.

308 Seiten, kart. 12,80 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Neuerscheinung Frühjahr '69

Der Dialog mit den Nichtgläubenden

Herausgegeben vom Sekretariat
für die Nichtgläubenden. Von den
deutschen Bischöfen approbierte
Übersetzung. Mit einem Kommentar
von Herbert Vorgrimler.

Ca. 50 Seiten, 8° — Nachkonziliare
Dokumentation. Band 15 —
kart. ca. 3,— DM

Das Dokument enthält Direktiven
und praktische Anweisungen für
den Dialog im Anschluß an die
betreffenden Konzilserklärungen.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Josef Georg Ziegler, Mainz
Theologische Gewißheitsgrade in der
Moraltheologie

Klaus Ganzer, Trier
Das Kirchenverständnis Gregors VII.

Ekkart Sauser, Trier
Inkarnation und Kirche

Besprechungen:
Neues Testament, Kirchengeschichte,
Sozialethik

Heft 2
März/April 1969
Jahrgang

Julius-König-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die *Trierer Theologische Zeitschrift* erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 308 und 328, Fleischstraße 61-65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem Bdi oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie

Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion

Von Professor Josef Georg Ziegler, Mainz

Die Aktualität des Anliegens. Nächst den Überlegungen zum Selbstverständnis der Moraltheologie nimmt die Frage nach der Begründung und Erhebung absoluter Sittlichkeitsnormen einen vorrangigen Platz in der derzeitigen moraltheologischen Grundsatzdiskussion ein¹. Moraltheologie bezeichnet sich als *Sittlichkeitslehre*. Sie unterscheidet Sitte und Sittlichkeit. Sitte beschränkt sich auf die (bisweilen erzwungene) Außenlenkung des Benehmens durch relative, zeitbedingte Gewohnheiten, zum Beispiel die Benutzung der Gabel beim Essen. Sittlichkeit meint die Innenlenkung des Gewissens durch freibewußte Unterstellung des Verhaltens unter absolute, dem menschlichen Zugriff entzogene Verhaltensnormen, zum Beispiel unter die Achtung vor der unantastbaren Würde des menschlichen Lebens.

Immer ungeduldiger werden Kriterien gefordert, die ein Urteil darüber ermöglichen, welche Normen den absoluten Prinzipien zugehören und welche nicht. Allzu bereitwillig wurden oftmals relative Konkretisierungen mit absoluten Normen gleichgesetzt. Die pastorale Hauptaufgabe unserer Zeit, den Laien in der Kirche zu einem *eigenverantwortlichen Gewissensentscheid* zu befähigen und dadurch mündig zu machen, setzt eine Klärung der aufgeworfenen Frage voraus². Die Demokratisierungstendenzen innerhalb der Kirche³ und die dadurch hervorgerufene Autoritätskrise können ebenfalls nicht ohne die möglichst präzise Abgrenzung der unverrückbaren Normen zu einer heilsamen innerkirchlichen Erneuerung geführt werden.

¹ Vgl. neuerdings J. Gründel, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „*agere sequitur esse*“. Düsseldorf 1967. Nach L. Monden, Sünde, Freiheit und Gewissen. Salzburg 1968 „ist die Moraltheologie ‚eine Wissenschaft, die zwar im Lichte des Glaubens aber doch auf eigene menschliche Verantwortung ihre Thesen aufstellt‘. ‚Die Meinungen der Moraltheologen haben also keine andere Garantie auf dem Gebiete des Glaubens zu bieten als die vernünftig forschender Wissenschaftler, die auch in ihrer Arbeit durch ihre persönliche Glaubensmentalität geleitet werden und auf den Glaubenssinn der ganzen Kirche hinzuhören trachten‘.“ Zitiert nach E. M. Grossmann, Der große Entschluß 24. 1968, 76 f.

² Vgl. J. G. Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche. *Quaestiones disputatae* 39. Freiburg 1968.

³ K. Rahnner, Demokratie in der Kirche? : StdZ 182. 1968, 1—15. H. Hoefnagels, Die Krise der kirchlichen Autorität. Die Notwendigkeit einer Demokratisierung der Kirche: StdZ 182. 1968, 145—156.

Die Auseinandersetzungen um die Enzyklika „*Humanae vitae*“ rückten die Dringlichkeit des Postulates schlagartig in das Bewußtsein der Öffentlichkeit. Das „Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“ vom 30. August 1968 wünscht unter Nr. 15 und 16 „die weiterführende Aussprache. Wir Bischöfe“, heißt es, „wollen mit dafür sorgen, daß das Gespräch über diese und ähnliche Fragen fortgesetzt wird... Wir hoffen, daß sich an diesem Gespräch viele beteiligen. Dazu laden wir neben den Eheleuten selbst vor allem jene ein, die durch ihre Tätigkeit dieser Aufgabe besonders verbunden sind, zumal die Theologen... Sie alle sollen als verantwortliche Glieder des Volkes Gottes unter der Leitung des Lehramtes zur Klärung dieser schwierigen Fragen beitragen“. Folgende Überlegungen verstehen sich als ein Echo auf diese Aufforderung der Bischöfe. Sie versuchen, eine Lösung bereitzustellen für die fundamentaltheologische Problematik, welche die Enzyklika aufgeworfen hat.

Wie die Moraltheologie sich als „umgewandte“⁴ und nicht als angewandte Dogmatik versteht, nimmt sie die seinsmäßig vorgegebene Wirklichkeit vor allem des Menschen und nicht nur deren ethisch aufgegebene Verwirklichung in den Blick. Gemäß den Axiomen der *Seinsethik*: Alles Wirken ist Seinsentfaltung — das Sollen gründet im Sein, gehört zu ihrem Aufgabenbereich die theologische Anthropologie. Sie kann sich infolgedessen keinesfalls von der erkenntnistheoretischen Begründung und Erhebung ihrer Normen aus der erlösten Schöpfungswirklichkeit dispensieren.

Das Selbstverständnis der Moraltheologie verlagert sich folgerichtig von einem kanonistisch-kasuistischen Konzept zu einer *anthropologischen und exegetisch-dogmatischen Orientierung*. In dem Dekret über die Ausbildung der Priester des Vaticanum II Art. 16, 4 wurde diese Entwicklung offiziell sanktioniert. Wie auch unsere Überlegungen erweisen, können eindeutige Grenzen zwischen Dogmatik und Moral nicht gezogen werden⁵. Die Normerhebung aus der vorgegebenen Wirklichkeit gehört in den Aufgabenbereich der Fundamentalmoral. Deren Bedeutung nimmt heutzutage mehr und mehr zu⁶.

Der Ort der Prinzipien im sittlichen Akt. Die Moraltheologie bezieht ihre obersten praktischen Prinzipien, ihre absoluten Verhaltensnormen, aus den Seinsstrukturen der erlösten Schöpfungswirklichkeit. Die Frage nach der Normerhebung kann darum nicht getrennt werden von der Frage

⁴ J. S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie. Tübingen 1819, 175.

⁵ K. Rahnner, Dogmatik: LThK² III, 447.

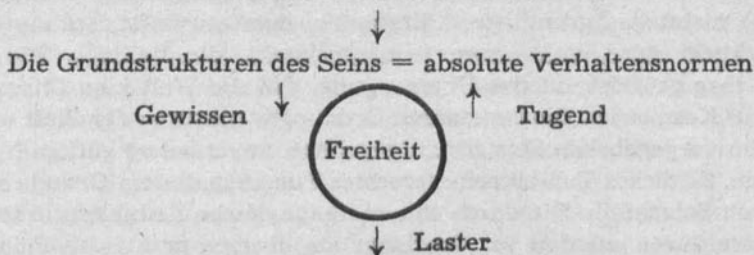
⁶ Zum Begriff Fundamentalmoral vgl. J. Mausbach u. G. Ermecke, Katholische Moraltheologie I. Münster⁶ 1959, 1—18.

nach den obersten Seins- und Erkenntnisprinzipien⁷. Prinzip (von *primum capere*) meint das grundlegend Erste, aus dem etwas ist, erkannt wird, verwirklicht wird, den ersten Ausgangspunkt, die Leitidee. Die *Prinzipienlehre* gründet auf der Überzeugung, daß die Welt kein Chaos, sondern ein Kosmos ist. Die konstanten Ordnungsstrukturen der Welt werden aus dem vorgegebenen Sein als aufgegebene, unverändert gültige Normen erhoben. Sittliches Tun ist seinsgerechtes Tun. Aus diesem Grunde spricht man von Seinsethik. Die durch eine methaphysische Reduktion erhobenen Seinsstrukturen werden im Gewissen als oberste praktische Prinzipien erkannt und vom freien Willen anerkannt. Sie bilden die *norma normans*, an der sich das Gewissen als *norma normanda* auszurichten hat. In dieser Blickrichtung ist das Gewissen bei einem aktuellen Gewissensentscheid eine *norma relativa*, bezogen auf die absoluten Verhaltensnormen. Das Gewissen ist sich nicht selbst Gesetz, es ist keine *norma absoluta*. Es ist im Grundsätzlichen maß-nehmend und nicht maß-gebend. Ansonsten würde das intellektuelle Gewissensurteil darüber, was hier und jetzt gut ist, der individuellen oder kollektiven Beliebigkeit unterstellt und letztlich der Willkür des Augenblickes ausgeliefert. Der dem Gewissensurteil nachfolgende imperativische Gewissensspruch darüber, was hier und jetzt zu tun ist, stellt die *norma proxima* dar, die nächste Norm für das Verhalten. Folgerichtig muß der Gewissensspruch auch im Falle eines schuldlos irrigen Gewissensentscheids die *norma proxima* sein. Gewissensfreiheit ist somit „Freiheit zur Verantwortung vor Gott, die Freiheit zum Gehorsam“⁸.

Für den gläubigen Menschen gründet nämlich die Unterstellung seiner Freiheit unter die im Gewissen erkannten, der Welt und der menschlichen Natur eingestifteten Gesetzmäßigkeiten nicht auf einem reinen Sachbezug wie in der stoischen Ethik. Alles Sein ist kreatürliches Sein. Es ist personal durchtönt. Aus der Offenbarung weiß der Christ, daß der Liebeswille des Vaters durch die Grundstrukturen des Seins hindurch ständig den Menschen anruft. Der Mensch hat in seinem Gewissen den Ruf Gottes zu vernehmen, in der Freiheit anzunehmen und im Verhalten aufzunehmen. Seine Antwort auf den Liebesanruf Gottes hat der Mensch zu verantworten. Die *responsorische Struktur der Sittlichkeit* wird sichtbar. Im tugendhaften Verhalten spricht der Mensch ein Ja, im lasterhaften Verhalten ein Nein zu den fundamentalen Seinsstrukturen als den obersten Verhaltensnormen und damit zu Gott.

⁷ Aristoteles, Met. V, 1. 1013a unterscheidet ein *principium essendi, cognoscendi, agendi*.

⁸ B. Schüller, Das irrige Gewissen: K. Rahner u. O. Semmelroth, Theol. Akademie II. Frankfurt 1965, 16.



Die zweifache Seinsordnung. Die Frage nach der Erhebung absoluter Verhaltensprinzipien ist für den Christen nichts anderes als das Mühen, den ständigen Liebesanruf Gottes in den Grundstrukturen des Seins deutlich vernehmbar zu machen. Nun gibt es eine zweifache Seinsordnung, die Schöpfungsordnung und die Erlösungsordnung. Beide zusammen bilden die erlöste Schöpfungswirklichkeit. Weil seit dem Heilsereignis Christus alle Wirklichkeit generell erlöst ist, handelt es sich um eine methodische, aber doch begründete Unterscheidung der beiden an sich nicht geschiedenen Ordnungen von Schöpfung und Erlösung. Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung gehen auf den gleichen Ursprung zurück. Die Schöpfungsordnung ist durch den Christus logos und die Erlösungsordnung durch den Christus incarnatus begründet. Die Erhebung der Schöpfungswirklichkeit und ihrer Normen ist Aufgabe der profanen, vor allem der anthropologischen Disziplinen. Die Erhebung der Erlösungswirklichkeit und ihrer Normen ist die primäre Aufgabe der Kirche und ihrer Theologie. Die Theologie hat überdies die Aufgabe, die aus der Schöpfungsordnung abgeleiteten Verhaltensnormen ständig mit den Aussagen der Erlösungsordnung zu konfrontieren, sie darin zu integrieren und dadurch zu vertiefen⁹. Gemäß der zweifachen Seinsordnung unterscheidet die Moralthologie zwei Möglichkeiten, absolute Verhaltensnormen zu finden. Aus der Schöpfungsordnung leitet sie das sittliche Naturgesetz, aus der Erlösungsordnung das positiv geoffenbarte göttliche Gesetz ab.

Die vier Erkenntnisquellen der ethischen Prinzipien. Die Erkenntnisquelle des sittlichen Naturgesetzes, das vom Schöpfer dem Menschen vorgesetzt ist, ist die Vernunft des Menschen. Für die Feststellung des positiv göttlichen Gesetzes, das von Gott, dem Erlöser, in den Sätzen der Heiligen Schriften positiv gesatz ist, ist unmittelbar der Glaubenssinn des Volkes Gottes, mittelbar die göttliche Offenbarung und die kirchliche Lehrverkündigung zuständig¹⁰. Weil das Leben stets wechselnde Probleme auf-

⁹ A. Auer, Stellungnahme zur Enzyklika „*Humanae vitae*“ v. 25. 7. 1968: *Diaconia* 3. 1968, 301 f.

¹⁰ R. Hofmann, Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre. München 1963, 127–168: Die Quellen der moralthologischen Erkenntnis.

gibt, müssen bei der Normerhebung und -begründung meist mehrere der vier aufgezeigten Erkenntnisquellen berücksichtigt und in ihrem Stellenwert und ihrer Aussagekraft gegeneinander abgewogen werden.

Die *discretio*, die gottgeschenkte Möglichkeit und Mächtigkeit und damit Ermächtigung zur Unterscheidung, ist für jeden Gläubigen eine Tugend, eine Tauglichkeit des Gewissens. Sie ist durch Gewissensbildung und Einübung in den verantwortlichen Gewissensentscheid zu erwerben. Derjenige Gläubige darf sich als *mündiger Christ* bezeichnen, der zeit lebens danach trachtet, die Bindung seines Gewissens an das Gesetz in der rechten Weise der *discretio* zu vollziehen. Es geschieht, indem er die vier aufgezeigten Erkenntnisquellen der Verhaltensnormen in der rechten Weise zu Rate zieht.

I

Normerhebung aus der Schöpfungsordnung

Die Vernunft, die natürliche Erkenntnisquelle der obersten praktischen Prinzipien in der Schöpfungsordnung

In der logischen Rangordnung der sittlichen Entscheidung steht die *ratio humana* an erster Stelle. Thomas von Aquin formuliert in seiner *Summa theologiae* I, II, 21, 1: „In his vero, quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna.“ Der *ratio humana* ist die Fähigkeit und der Drang eingestiftet, die Grundstrukturen oder Gesetzmäßigkeiten des Seins, vor allem der menschlichen Natur, zu erkennen und als Verhaltensgesetz anzuerkennen. Man spricht vom *sittlichen Naturgesetz*. Ein Teilgebiet des sittlichen Naturgesetzes, das Naturrecht, beschränkt sich auf den zwischenmenschlichen Bereich. Das sittliche Naturgesetz ist ein durch die Vernunft aus den vorgegebenen konstanten Seinsstrukturen des Menschen erhobenes Gesetz¹¹. Die Erhebung des sittlichen Naturgesetzes geschieht mit Hilfe einer metaphysischen Reduktion, die von der universal-faktischen Realnorm des Menschen heute auf die unveränderliche Idealnorm des Menschen zurückfragt. Dazu müssen die jeweiligen Erkenntnisse der verschiedenen anthropologischen Disziplinen rezipiert werden. Sie erweisen einen dynamischen Naturbegriff, der wiederum eine „offene Ethik“ impliziert¹². Neben der Erhebung der obersten Verhaltensnormen des sittlichen Naturgesetzes hat die Vernunft die Aufgabe, die erkannten obersten praktischen

¹¹ Thomas, *Summa theol.* I, II, 94, 1: „*lex (moralis) naturalis est aliquid per rationem constitutum*“.

¹² Vgl. J. G. Ziegler, *Das natürliche Sittengesetz und die Sexualethik*: *ThuG* 57. 1967, 323–336: *Der dynamische Naturbegriff und die Erhebung naturgesetzlicher Normen durch eine offene Ethik*.

Prinzipien im persönlichen Gewissensentscheid auf die Einzelsituation anzuwenden, zu konkretisieren.

II

Normerhebung aus der Erlösungsordnung

Weil die natürliche Erkenntnisquelle, die Vernunft, begrenzt ist und wegen der Schädigung durch die erbsündige, egozentrische Begierlichkeit immer in der Gefahr ist, zu irren, bedarf sie im Lichte des Glaubens der Kontrolle und Ergänzung durch die drei theologischen Erkenntnisquellen: den Glaubenssinn der Kirche (1), die Offenbarung (2) und die kirchliche Lehrverkündigung (3).

1. Der Glaubenssinn der Kirche, die unmittelbare theologische Erkenntnisquelle der obersten praktischen Prinzipien der Erlösungsordnung

Der Glaubenssinn der Kirche, der *sensus fidelium*, umfaßt das lebendige, sittliche Bewußtsein des Gottesvolkes. Aber nicht nur die Lehrenden, „auch die Hörenden sind aktiv am Gesamtglaubensbewußtsein beteiligt¹³“. Die dogmatische Konstitution über die Kirche 12 erklärt: „Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil am prophetischen Amt Christi... Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20: ‚Ihr besitzt die Salbung, die der Heilige verleiht, und ihr alle steht in der Erkenntnis‘), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie, ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘, ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn... hält das Gottesvolk... den... Glauben unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“

Die Offenbarung enthält keine ausgeformte und abgeschlossene Sittlichkeitslehre. Der *Gesamtinhalt* der christlichen Sittlichkeit lebt vielmehr *im Bekenntnis der einzelnen Generationen weiter*. Die lebendige Glaubenshaltung, vor allem das durch den Glauben informierte Gewissen des Gottesvolkes, bezeugt im Laufe der wechselnden Geschichte mit ihren je neuen Problemen innerhalb der Kirche den Willen des Vaters, bewahrt ihn in der Kraft Christi, der durch Glaube und Sakramente im Gläubigen lebt, und gibt ihn unter dem Beistand des verheißenen Heiligen Geistes an die Nachkommen weiter.

¹³ R. Hofmann, a.a.O. 129. A. Grillmeier, LThK Konzilsband I, 189: „Das Gesamtvolk Christi (die Amtsträger mit eingeschlossen) ist unfehlbar in „*credendo*“, das aber nicht passiv, sondern aktiv verstanden werden muß“.

„Das allgemeine Glaubensbewußtsein der Kirche, soweit es die christlich sittliche Lebensführung unter der Offenbarung Gottes betrifft, ist demnach die *erste und unmittelbare, allgemeinste und umfassendste Quelle moraltheologischer Erkenntnis*¹⁴.“ K. Rahner¹⁵ fordert darum mit Recht intellektuelle Fairneß gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft. Das *sentire cum ecclesia* ist für jedes Glied der Kirche, vom Laien bis zum Papst, das primäre Kriterium bei der Erhebung der obersten Normen der Erlösungsordnung. In ihrem Vorverständnis tritt der Katholik an die Heilige Schrift heran.

Die Feststellung des komplexen, vielschichtigen *sensus fidelium* ist ein mühevoller Vorgang. Zwischen dem Glaubensbewußtsein der Kirche, der Offenbarung und der kirchlichen Lehrverkündigung besteht ein Verhältnis der gegenseitigen Beziehung, der *Rückkopplung*. Näherhin kann gesagt werden, daß der *sensus fidelium* letztlich eine *norma normanda* darstellt, insofern das allgemeine Glaubensbewußtsein nur innerhalb, nicht außerhalb der Offenbarung und der Lehrverkündigung zu existieren vermag. Aber die reziproke, gegenläufige Beziehung darf ebensowenig übersehen werden. Sicherlich sind auch sowohl der Papst wie das Kollegium der Bischöfe an den *sensus fidelium* gehalten. Das Kollegium der Bischöfe ist wie das gesamte Gottesvolk an den Gehorsam gegen das Gotteswort gebunden. Das Lehramt der Kirche ist weder selbstschöpferisch noch allwissend. „Daraus folgt: es gibt nicht nur eine Bindung des Glaubens an das Lehramt der Kirche... es gibt auch eine Bindung des Lehramtes an den Glauben der Kirche im Dienst dieses Glaubens — ein so verstandenes ‚*sentire cum ecclesia*‘¹⁶.“ Außerdem ist zu erwägen, inwieweit das Glaubensbewußtsein der nichtkatholischen Christenheit mit-einzubeziehen ist. Auf Grund der „inneren Ökumene der Katholizität“¹⁷ und der „vielen und bedeutenden Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche“ (Ökumenismusdekret 3, 2) ist

¹⁴ R. Hofmann, a. a. O. 128

¹⁵ K. Rahner, Der Glaube des Priesters heute: GuL 40. 1967, 265—285.

¹⁶ H. Fries, *Humanae vitae* — ein zweiter Fall Galilei? : Klerusblatt 48. 1968, 379. U. Horst, Sinn und Funktion des Dogmas in der Kirche: Die neue Ordnung 22. 1968, 411: „Der Papst ist unfehlbar im Blick auf das Recht, d. h. er braucht für seinen Spruch keine vorausgehende rechtliche Zustimmung nach Art eines Parlamentsbeschlusses, aber er hat ein solches Privileg nur relativ eigenständig, insofern er zu seiner Erkenntnis den Glauben der Kirche befragen muß.“

¹⁷ Paul VI.: LThK Konzilsband II, 12. Das Ökumenismusdekret 17, 2 führt aus: „Dieses Heilige Konzil erklärt, daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen (sc. der orientalischen Kirchen) zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört.“

diese ungewohnte Frage berechtigt. Die Umstände bei der Herausgabe der Enzyklika „*Humanae vitae*“ konfrontieren mit diesem Problem.

2. Die Heilige Schrift, die erste mittelbare, durch den *sensus fidelium* vermittelte theologische Erkenntnisquelle der obersten praktischen Prinzipien der Erlösungsordnung

Das Tridentinum (DS 1501) und die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung 7 bezeichnen die Heilige Schrift als „*fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae* — als Quelle aller Heilswahrheiten und Sittlichkeitsnormen“. „Für die Theologie ist die Schrift praktisch die einzige materiale Glaubensquelle, an die sie sich als schlechthin ursprüngliche, unabgeleitete und *norma non normata* zu wenden hat¹⁸.“

Die Schrift ist die *norma normans*, weshalb im Dekret über die Ausbildung der Priester 16, 2 festgestellt wird, daß „das Studium der Schrift die Seele der ganzen Theologie sein muß“.

Die Kontroverse über die *materiale Suffizienz* der Schrift neigt sich dem interpretativen Traditionsbegriff zu, „insofern mindestens für uns nicht sicher nachweisbar ist, daß explizite Glaubensinhalte (außer dem Umfang des Kanons) in der apostolischen Zeit vorhanden waren, die sich nicht in der Schrift niedergeschlagen haben¹⁹“. Die konstitutive Überlieferung konzentriert sich demnach auf die Aufstellung des Kanons. Das Vaticanum II hat in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung die Kontroverse offengelassen. Daß die gesamte Offenbarung in den vom Kanon erfaßten Heiligen Schriften enthalten ist, bezeugt die dogmatische Konstitution über die Kirche 25, 4, wenn sie ausführt: „Eine neue öffentliche Offenbarung als Teil der göttlichen Glaubenshinterlage empfangen sie (sc. der Papst und die Bischöfe) jedoch nicht.“

Bei der Erhebung absoluter Sittlichkeitsnormen aus der Schrift muß man, vor allem bei den zahlreichen paränetischen Gelegenheitskonkretisierungen der Urgemeinde und der Redakteure, fragen, ob es sich wie bei der Monogamie um ein Mandat des Herrn oder wie bei der Ablehnung der Unzucht durch den Hinweis auf den Menschen als den Tempel des

¹⁸ K. Rahner: *Hl. Schrift und Theologie*; H. Fries, *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II. München 1963, 520. — W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*. München 1967 betont, daß nicht wie im polemischen Lehramtspositivismus des späten 19. Jahrhunderts die definierte Kirchenlehre, sondern das Wort Gottes das oberste Prinzip der Dogmatik zu sein hat. Die theologische Hermeneutik der Heiligen Schrift und die von daher zu verstehende Kirchenlehre ist zu vermitteln in das gegenwärtige Denken und Fragen des Menschen.

¹⁹ K. Rahner u. H. Vorgrimler, *Tradition: Kleines theol. Wörterbuch*. Freiburg⁸ 1967, 361 f.

Heiligen Geistes um eine unmittelbare Ableitung aus der Neuschöpfung des Menschen in Christus handelt. Derartige Forderungen sind grundsätzlich und überzeitlich gültig. Sie gehören direkt zu dem in einem Satz formulierten göttlichen Gesetz, zur *lex divina positiva*. Hingegen spiegeln bloß kulturgeschichtliche Auffassungen, wie die Unterordnung der Frau unter den Mann, veränderliche soziologische Gegebenheiten wider. Paulus weiß um den Unterschied. In 1 Kor 7, 10 führt er aus: „Den Verheirateten gebiete ich, vielmehr nicht ich, sondern der Herr: die Frau soll sich nicht von ihrem Manne trennen.“ In 1 Kor 11, 16 schreibt er hinsichtlich der Diskussion, ob die Frau ohne Schleier beten dürfe: „Wir kennen solche Gewohnheit nicht.“ Bei der Normerhebung aus der Bibel wird der Moraltheologe weithin die Hilfe des Exegeten in Anspruch nehmen.

3. Die kirchliche Lehrverkündigung, die zweite mittelbare, durch den *sensus fidelium* vermittelte theologische Erkenntnisquelle der obersten praktischen Prinzipien der Erlösungsordnung

Die nicht durchweg eindeutigen Offenbarungsaussagen der Schrift werden durch den allgemeinen Glaubenssinn der Kirche und die täglich sich vollziehende Lehrverkündigung der Kirche interpretiert. Jede kirchliche Lehrverkündigung ist durch die Offenbarung normiert, eine *norma normata*. Mit dem Tode des letzten Apostels ist die Offenbarung abgeschlossen. Darum stellt die im Lauf der Geschichte sich vollziehende Ausfaltung (*explicatio*) des in der Schrift implizit enthaltenen Gotteswortes keinen inhaltlichen Zuwachs dar. Es handelt sich um die vertiefte geistige Durchdringung und zeitgerechte Formulierung und Anwendung des Offenbarungszeugnisses. Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung 8, 2 führt aus: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte ... denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.“

Zur kirchlichen Lehrverkündigung gehören die infalliblen Lehraussagen des ordentlichen (alle Katechismen und Bischöfe) und die infalliblen Lehrentscheidungen des außerordentlichen (Konzilsbeschlüsse, Kathedralentscheidungen) Lehramtes. Durch die Begleitung, nicht Leitung (CJC can 1322 § 1: „*Spiritu Sancto iugiter assistente*“) des verheißenen Heiligen Geistes wird die kirchliche Lehrverkündigung vor Irrtum bewahrt. Damit ist nicht gesagt, daß jeweils, zum Beispiel in einem Dogma, die inhaltlich vollkommenste Erfassung oder sprachlich beste Ausdrucksweise getroffen

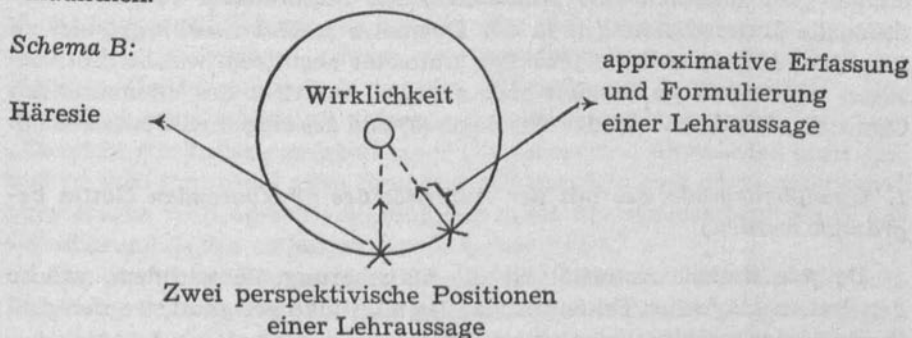
wird. K. R a h n e r²⁰ weist darauf hin, daß die begrenzte perspektivische und konkupiszenzente Erkenntnissituation des Theologen auch eine unvollständige, approximative, sündige Theologie bedingt. Die Kirchenkonstitution 8, 1 deckte den Grund auf, wenn sie betont, daß die Kirche „eine komplexe Wirklichkeit bildet, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“. Alle kirchlichen Lehraussagen sind verbesserungsfähige, unabgeschlossene Wahrheitsaussagen. Von daher rührt die Forderung nach der *ecclesia semper reformanda*. In diesem Sachverhalt ist die geistige Armut der Kirche begründet. Selbst der Begriff „infallibel“ schließt neben einem streng verpflichtenden einen zutiefst bruchstückhaften Charakter in sich²¹. 1 Kor 13, 9 f. betont: „Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk sind unsere Geistreden. Wenn aber die Vollendung kommt, wird das Stückwerk ein Ende haben.“ Der Papst und das Kollegium der Bischöfe vermögen wie die einzelnen Theologen und alle Gläubigen nur von einem bestimmten Standpunkt aus die offenbarte Wirklichkeit anzuvisieren. Außerdem kann man sich in kleineren oder größeren Abständen dieser Wirklichkeit annähern. Entscheidend bleibt, daß die Blickrichtung die Wirklichkeit trifft und nicht, wie die

²⁰ K. R a h n e r, Zur Geschichtlichkeit der Theologie: Neues Forum 13. 1966, 231—235. Das kuriale „Dokument über den Dialog mit den Nichtglaubenden“: Herder-Korrespondenz 22. 1968, 574 bezieht sich auf diesen Tatbestand, wenn es ausführt: „Die Glaubenswahrheiten sind tatsächlich, weil von Gott geoffenbart, in sich absolut und vollkommen, werden jedoch vom Glaubenden immer auf unvollkommene Weise erfaßt; dieser kann daher im Verständnis sowie in der Durchdringung dieser Wahrheiten stets fortschreiten. Im übrigen leitet sich nicht alles, was die Christen behaupten, von der Offenbarung ab, und der Dialog mit den Nichtglaubenden kann ihnen helfen, die geoffenbarten von anderen Wahrheiten zu unterscheiden und die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu erforschen.“

²¹ H. K ü n g, Theologie und Kirche. Einsiedeln 1964, 33 f. H. F r i e s, a. a. O. 378 f.: „Das viel strapazierte Wort von der Unfehlbarkeit, das ein mißverständliches Wort ist, weil sich damit die Vorstellungen eines in jeder Hinsicht maximalen ‚*non plus ultra*‘ verbinden, das besser übersetzt wird mit: ‚in der Wahrheit bleiben‘, ist zunächst der Kirche als Ganzes zugesagt und verheißen und will zum Ausdruck bringen, daß das in Jesus Christus ergangene endgültige Wort Gottes nicht untergeht. Es will zum Ausdruck kommen, daß, wie es der evangelische Theologe Heinrich O t t im Kommentar zum 1. Vatikanum formuliert, nicht möglich ist, ‚daß die Wahrheit des Evangeliums im Volke Gottes auf Erden verlorengeliegt oder in ihrem Wesen verändert wird. Könnte dies geschehen, so würde das Volk Gottes aufhören, Gottes Volk zu sein. Wenn wir mit der Offenbarung Gottes zu unserem Heil rechnen, müssen wir auch mit der Unfehlbarkeit der Kirche im ganzen rechnen‘. . . . In einem nach Inhalt und Form klar begrenzten Entscheid eines Konzils oder einer wiederum nach Inhalt und Form umschriebenen Entscheidung des Papstes als Haupt des Bischofskollegiums in einer sog. Entscheidung *ex cathedra* kann das der ganzen Kirche zugesagte Bleiben in der Wahrheit sich ereignen. Das ist mit Unfehlbarkeit gemeint.“

Häresie, sie verfehlt. Das folgende Schema soll den Sachverhalt veranschaulichen.

Schema B:



Bei der Erhebung der obersten praktischen Prinzipien aus der Erlösungsordnung implizieren der Glaubenssinn des Gottesvolkes, die Heilige Schrift und die kirchliche Lehrverkündigung wegen der Kontingenz des Menschen ein *korrekturfähiges Element*. Die Sittlichkeitslehre muß wie die Glaubenslehre diese Situation berücksichtigen. Die kirchlichen Lehraussagen treffen zwar das Zentrum der Wahrheit, aber wegen der beschränkten Kapazität des menschlichen Geistes jeweils nur, wie gesagt, aus einer bestimmten Blickrichtung und in einer bestimmten Annäherung. Die obersten Verhaltensnormen sind absolut verpflichtend. Ihre gedankliche Durchdringung und sprachliche Formulierung bedarf indes der ständigen Vertiefung und Überprüfung.

III

Theologische Gewißheitsgrade

Dem Umstand des kontingenten menschlichen Anteils bei der kirchlichen Lehrverkündigung versuchen die verschiedenen *theologischen Gewißheitsgrade oder Qualifikationen Rechnung zu tragen*. Sie sind nur in der Dogmatik eingeführt. Aber in der Moraltheologie sind sie ebenso notwendig. Die Aussage im Ökumenismusdekret 11, 3, daß es „eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens“, hat neben der Dogmatik auch die Moraltheologie zu beherzigen. „Die Aufgabe, den Stellenwert der sittlichen Prinzipien festzustellen, kann ohne Schaden nicht lange aufgeschoben werden²².“ Allerdings birgt eine hypertrophe Systematisierung der theologischen Qualifikationen die Gefahr der formalistischen Entleerung in sich. Dieser Gefahr hat die Dogmatik zeitweise wohl zu wenig

²² Ziegler, Das natürliche Sittengesetz, a. a. O. (Anm. 12) 333.

widerstanden. Um ihr zu entgehen, sollte sich die Moralthologie auf einige, eben entscheidende Klassifikationen beschränken. Folgende traditionelle Unterscheidungen in der Dogmatik *scheinen* sachbegründet zu sein, weil sie sich auf die jeweilige Autorität abstützen, welche die Aussagen begründet. Es handelt sich um die Autorität des offenbarenden Gottes (1), der Kirche (2), der Theologie (3) und des einzelnen Gewissens (4).

1. Gewißheitsgrade, die mit der Autorität des offenbarenden Gottes begründet werden

De fide divina. Autorität ist die Offenbarung. Je nachdem, welche der drei theologischen Erkenntnisquellen zugrunde gelegt ist, werden drei theologische Qualifikationen eingeführt.

a) De fide divina stricte dicta.

Dazu gehören alle in der Heiligen Schrift deutlich enthaltenen Offenbarungsaussagen, zum Beispiel das Liebesgebot, sowie die aus dem Offenbarungsgut direkt oder in einem erklärenden, nicht mit Hilfe der menschlichen Vernunft erweiternden Schluß abgeleiteten Normen, zum Beispiel die unantastbare Würde des gottebenbildlichen Menschen.

b) De fide divina catholica.

Die Erkenntnisquelle ist der *sensus fidelium*. Im Nacheinander der Zeit und Nebeneinander des Raumes, also im Verlauf der Geschichte, wird das Offenbarungszeugnis bewahrt durch den allgemeinen Glaubenssinn der Kirche. Er manifestiert sich unter anderem in dem Verständnis des geoffenbarten Wortes Gottes, zum Beispiel des Dekalogs.

c) De fide divina definita.

Die Erkenntnisquelle ist die kirchliche Lehrverkündigung. Hier handelt es sich um ausdrückliche Lehrentscheidungen, sei es in der Form einer Kathedralentscheidung oder eines feierlichen Konzilsbeschlusses^{22a}. Die bereits erwähnte Interdependenz der drei theologischen Erkenntnisquellen wird derzeit öfter als früher auch bei den päpstlichen Entscheidungen bedacht. Wenn auch, wie die Kirchenkonstitution 25, 3 ausführt, Kathe-

^{22a} Vgl. L. van Peteghem, Zekerheidsgraden in Moraaltheologie: *Collationes Gandavenses* 28. 1945, 174 (mit Belegen): „Ook in de moraal bestaan er stricte dogma's . . . de bepaling van het concilie van Trente omtrent de verplichting alle doodzonden te biechten; de leer dat de doodzonde den mensch berooft van de vriendschap Gods en eeuwige verwerping meebrengt; de leer van Trente door Pius XI in zijn huwelijksencycliek overgenomen en geplaatst tegen manicheesche, jansenistische en naturalistische dwalingen, dat reinheid en volledige onthouding mogelijk zijn; of nog de Vaticaansche definitie dat het geloof een bovennatuurlijke deugd is.“

dralentscheidungen „ex sese, et non ex consensu ecclesiae“ unanfechtbar sind, „so entspringt eben doch das Tun des Papstes dem Offenbarungsglauben der unfehlbaren Kirche, an den sich der Papst — auch ohne rechtliche Absicherung — durch die nicht-institutionalisierbare Kraft des Heiligen Geistes faktisch in solchen Fällen immer halten wird²³“. Der Historiker wird erleichtert folgende Präzisierung zur Kenntnis nehmen: „Es reicht zur Irrtumslosigkeit einer Glaubens- und Sittenlehre nicht aus, daß sie vom Papst und allen Bischöfen auf dem Erdkreis übereinstimmend vorgetragen wird, sondern sie muß von ihnen übereinstimmend als in der Offenbarung Gottes enthalten verkündet werden²⁴.“

Die oben angeführten drei theologischen Erkenntnisquellen für die Erhebung der obersten spekulativen und praktischen Prinzipien stützen sich demnach auf Aussagen ab, deren Wahrheit der sich offenbarende Gott selber verbürgt, der weder täuschen noch getäuscht werden kann. Nur **darum** sind die angeführten Lehraussagen *infallibel* und verlangen konsequenterweise eine *absolute Zustimmung*. Diese wird getragen von der gnadenhaft eingegossenen *göttlichen Tugend des Glaubens*. Weil Gott sowohl die unveränderliche Wahrheit des Kernes des Glaubensinhaltes verbürgt wie die rückhaltlose gläubige Zustimmung ermöglicht, spricht man von einer *fides divina* des Gläubigen.

²³ Rahner, LThK, Konzilsband I, 239. Die Darlegung der Kontroverse, ob es zwei Subjekte (W. Bertrams, J. Beumer) oder nur ein Subjekt der höchsten Kirchengewalt gebe (O. Semmelroth, A. Grillmeier, M. Löhrer), beschließt K. Rahner, a. a. O. 229 mit der Feststellung: „Das streng eine kollegiale Subjekt der höchsten Gewalt in der Kirche hat also (entsprechend seiner inneren Struktur) zwei Handlungsweisen: durch den Papst ‚allein‘ als sein primatliches Haupt und durch einen eigentlichen *actus stricte collegialis*“. Der Papst ist sozusagen das Sprachrohr der vom Heiligen Geist garantierten Unfehlbarkeit der Kirche. O. Semmelroth, Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologie und Philosophie 42. 1967, 237 bemerkt, daß bis zum Vatikanum II das außerordentliche Lehramt bei einer Zurückweisung von Irrlehren tätig wurde. „Im Falle der päpstlichen Ausübung des außerordentlichen Lehramtes ist allerdings seit einem Jahrhundert ein Wandel eingetreten. Die feierliche Lehrverkündigung des päpstlichen Magisterium extraordinarium ist 1854 und 1950 nicht eigentlich von der Verurteilung einer bestimmten Irrlehre bestimmt, sondern erscheint als Ausdrucksmittel höherer Feierlichkeit und eindrucksvoller Verherrlichung. Eine Entwicklung, die, wenn nicht alles täuscht, als fragwürdig erkannt ist und wohl keine allgemein übliche Praxis werden wird.“

²⁴ J. M. Reuß, Verantwortete Elternschaft. Mainz 1967, 100. Vgl. Rahner, a. a. O. 237a. Bereits Pius XI., *Epistola „Tuas libenter“ ad archiepisc. Monaco-Frigingensem*, 21. Dec. 1863, führte aus: *Fide divina credenda sunt, „quae ordinario totius ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur“ (DS 2879).*

2. Der theologische Gewißheitsgrad, der mit der Autorität der Kirche begründet wird

Autorität ist die lehrende Kirche. *De fide ecclesiastica* ist als einzige undifferenzierte Bezeichnung eingeführt.

In der traditionellen Dogmatik spricht man von einem „indirekten Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit, von Lehren und Tatsachen, die zwar nicht formal (sc. sondern nur virtuell) geoffenbart sind, aber in notwendigem Zusammenhang mit geoffenbarten Wahrheiten stehen²⁵“. Dazu zählen die *drei katholischen Wahrheiten*²⁶. Darunter werden aufgeführt die dogmatischen Tatsachen, die theologischen Konklusionen und die philosophischen Wahrheiten²⁷. Die Bezeichnungen sind nicht einheitlich²⁸.

Zu den *dogmatischen Tatsachen* werden gerechnet die Bestimmung des Kanons der Heiligen Schriften und die Feststellung der Rechtmäßigkeit eines Konzils oder eines Papstes sowie der vom Lehramt festgestellte recht- bzw. irrgläubige Sinn eines nicht geoffenbarten Textes.

„Dogmatische Tatsachen sind solche, die zwar nicht aus dem geoffenbarten Worte Gottes abgeleitet werden können, von der Kirche als solche aber sicher erkannt und formuliert werden müssen, weil sie die Voraussetzung für die unverfälschte Bewahrung des Depositum fidei sind²⁹.“ Deshalb erfordern derartige Aussagen, obwohl sie nicht von Gott, sondern von der Kirche als unfehlbar vorgelegt werden, unwiderrufliche Zustimmung. Darüber gleich mehr.

Theologische Konklusionen sind mittelbar geoffenbart. „Mittelbar geoffenbart ist das, was nur durch einen erweiternden (sc. also nicht bloß erklärenden Schluß) aus einer geoffenbarten Wahrheit unter Zuhilfenahme einer natürlichen Erkenntnis erschlossen wird³⁰.“ Die Tragweite folgender These wurde bis jetzt wohl zu wenig beachtet: „Konklusionen, die sich aus Prämissen ergeben, von denen die eine geoffenbart, die andere eine Vernunftwahrheit ist, können nicht von der Kirche definiert werden³¹.“ Sind beide Prämissen aus der Offenbarung genommen, handelt es sich um eine erklärende Schlußfolgerung, die zu den strikte geoffenbarten Glaubensinhalten gehört, wie wir soeben ausgeführt haben. Die Tatsache, daß üblicherweise sowohl erklärende wie erweiternde Schluß-

²⁵ J. Brinktrine, *Offenbarung und Kirche II*. Paderborn² 1949, 312.

²⁶ A. Kolping, *Qualifikationen*, theol.: LThK VIII, 915.

²⁷ J. Brinktrine, a. a. O. 314.

²⁸ K. Rahner, *Katholische Wahrheiten*: LThK VI, 88.

²⁹ K. Rahner-H. Vorgrimler, *Dogmatische Tatsachen*: Kleines theologisches Wörterbuch 76.

³⁰ J. Pohle u. J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik I*. Paderborn¹³ 1952, 82.

³¹ J. Brinktrine, a. a. O. I. Paderborn² 1947, 10.

folgerungen den theologischen Konklusionen beigerechnet wurden, erschwert eine saubere Unterscheidung zwischen der *fides divina* und der *fides ecclesiastica*.

Philosophische Wahrheiten stehen mit den geoffenbarten Wahrheiten in notwendigem Zusammenhang. Dazu wird das sittliche Naturgesetz gerechnet³².

Kritische Überlegungen

Nach der traditionellen Lehre kann virtuell Geoffenbartes nicht primärer und direkter, sondern nur sekundärer oder *indirekter Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit* sein. Die Glaubenzustimmung rekurriert nämlich nicht auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes, sondern auf die Autorität der Kirche. Wird in dieser These nicht die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrautorität über Gebühr und undifferenziert ausgeweitet? Es erscheint als eine dringliche Aufgabe der Fundamentaltheologie, der Dogmatik und der Fundamentalmoral, „die ziemlich reiche, aber auch konfuse Begrifflichkeit“³³ abzuklären. Vor allem muß der *unterschiedliche Stellenwert* der drei katholischen Wahrheiten, nämlich der dogmatischen Tatsachen auf der einen Seite und der theologischen Konklusionen und philosophischen Wahrheiten auf der anderen Seite, gesehen werden.

„Die unfehlbare Lehrvollmacht (sc. der Kirche) über die *dogmatischen Tatsachen* ist... kein Dogma. Aber alle katholischen Theologen sind sich darin einig, daß die Unfehlbarkeit der Kirche sich auch auf die dogmatischen Tatsachen erstreckt“³⁴. Weil aber die kirchliche Autorität und nicht die Autorität des offenbarenden Gottes den Gewißheitsgrad konstituiert, gilt: „Die geforderte Zustimmung ist also kein Akt göttlichen Glaubens, sondern kirchlichen Glaubens“³⁵. Der Ausdruck „kirchlicher Glaube“ ist zuerst 1664 nachweisbar³⁶. Ob „es eine *fides mere ecclesiastica* wirklich gibt und sie ein eigenes Objekt wirklich hat, darüber besteht bei den Theologen keine Einhelligkeit“³⁷. Sollte man angesichts dieser Fakten nicht überhaupt auf die fragwürdige, Mißverständnisse und Ablehnung provozierende *fides ecclesiastica* verzichten? Auf welche Weise wird aber dann der Stringenz der dogmatischen Tatsachen Rechnung getragen, die wegen ihres infalliblen Charakters eine absolute Annahme erfordern? Wenn nämlich die Offenbarung der Welt in der Kirche zum Heil angeboten wird, würde dieses Heilsangebot illusorisch, falls nicht in der Kirche

³² B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I. Freiburg⁷ 1928, 8. Ebenso J. Brinktrine, a.a.O. II, 314.

³³ P. Fransen, Kirchlicher Glaube: LThK VI, 302.

³⁴ H. Bacht, Dogmatische Tatsachen: LThK III, 457.

³⁵ J. Pohle-J. Gummersbach, a.a.O. 98.

³⁶ P. Fransen: LThK VI, 301. A. Kolping: LThK VIII, 915.

³⁷ K. Rahner, LThK Konzilsband I, 238.

Umfang und Inhalt dieses Heilsangebotes vor Irrtum bewahrt bliebe. Das dem Gottesvolk durch den Beistand des Heiligen Geistes verheißene Bleiben in der Wahrheit (Joh 14, 17.26) bedarf der Festlegung des Umfanges der Heiligen Schrift wie der Feststellung der Rechtmäßigkeit von Konzils- bzw. Kathedralentscheidungen. Dadurch betätigt das Amt im Gottesvolk seine für die Zwischenzeit zwischen erster und zweiter Ankunft Christi vorgesehene Stabilisierungsfunktion. Das Ökumenismusdekret 2, 3 führt aus: „Um nun diese seine heilige Kirche überall auf Erden bis zum Ende der Zeiten fest zu begründen (*hanc autem sanctam suam Ecclesiam ... stabiliendam*), hat Christus das Amt der Lehre, der Leitung und der Heiligung dem Kollegium der Zwölf anvertraut. Unter ihnen hat er den Petrus ausgewählt, auf dem er nach dem Bekenntnis des Glaubens seine Kirche zu bauen beschlossen hat!“ Hier sollte zunächst die Problematik des Verhältnisses zwischen dem Gewißheitsgrad der dogmatischen Tatsachen und ihrem Verpflichtungsgrad auf Grund einer wiederum kontroversen *fides ecclesiastica* aufgezeigt werden.

Hingegen müssen *theologische Konklusionen und philosophische Wahrheiten* von den dogmatischen Tatsachen deutlich abgegrenzt werden, weil sie im Unterschied zu diesen nicht infallibel, sondern authentisch verkündet werden. Die Konklusionstheologie hat sie allzu bereitwillig in die Infallibilität der kirchlichen Lehrverkündigung aufgenommen und eine absolute Zustimmung verlangt. Die Infallibilität ist jedoch strikte der Interpretation der Offenbarung vorbehalten, weil nur eine derartige Interpretation sich unmittelbar auf die Autorität des offenbarenden Gottes berufen darf. „Trägt die Kirche die genannten Wahrheiten aber bloß authentisch, das heißt bloß amtlich und nicht endgültig und unfehlbar vor, so genügt eine gewisse religiöse Zustimmung. Diese besagt keinerlei unbedingte Glaubensverpflichtung, sondern nur eine aufrichtige innere Verstandesunterwerfung gegenüber der *sacra autoritas ecclesiae*“³⁸.

Die Kirchenkonstitution 25, 1 erläutert, daß die Bischöfe „*authentische*, das heißt mit der Autorität Christi ausgestattete Lehrer sind ... Die Gläubigen aber müssen mit dem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös begründetem Gehorsam anhängen“. Der Gehorsam heißt deshalb religiös, weil er mittelbar auf Christus gerichtet ist, in dessen Vollmacht die Bischöfe sprechen. Lk 10, 16 behält sein Gewicht: „Wer euch hört, hört mich, und wer euch zurückweist, weist mich zurück.“ „Die geoffenbarte Zustimmung ist einerseits nicht die absolute, unwiderrufliche Glaubenszustimmung aus dem Motiv der göttlichen Autorität, andererseits doch eine wirklich religiöse innere Zustimmung auf Grund der Autorität der Kirche, die ihre eigene Gewalt ... anwendet. Unzurei-

³⁸ J. Pohle - J. Gummersbach, a. a. O. I, 21.

chend wäre eine rein äußerliche Unterwerfung (*silentium obsequiosum*); **nur in dem Ausnahmefalle**, daß jemand über einen bei einer nicht unfehlbaren Vorlage absolut möglichen Irrtum Sicherheit hätte, könnte (und müßte) er die innere Zustimmung suspendieren³⁹.“

Es legt sich nahe, im Bereich der katholischen Wahrheiten, mit denen herkömmlicherweise die *fides ecclesiastica* korrespondierte, zu *distinguiere*. Dem infalliblen Gewißheitsgrad der dogmatischen Tatsachen gebührt eine absolute Zustimmung, dem authentischen Gewißheitsgrad der theologischen Konklusionen und philosophischen Wahrheiten gebührt eine bedingte Zustimmung. Die Zustimmung ist in keinem der beiden Fälle de *fide divina*. Man behalf sich, indem man einen *assensus absolutus fidei ecclesiasticae* postulierte. Ein derartiger Assens ist indes auf die dogmatischen Tatsachen einzuschränken. Ein Lösungsvorschlag folgt unter Abschnitt IV.

3. Die Gewißheitsgrade der theologischen Beweisgründe

De fide theologica. Autorität sind theologische Argumente.

Zu den theologischen Wahrheiten zählen in oft vielfältig gegliederter Abstufung Wahrheiten, über die weder eine infallible noch eine authentische Aussage vorliegt. Der Sicherheits-, und davon abhängig, der Verpflichtungsgrad bestimmt sich nach der *qualitativen Beweiskraft der theologischen Gründe* und deren quantitativen Annahme innerhalb der Kirche. Man unterscheidet hauptsächlich zwischen einer Aussage, die als *theologica certum*, theologisch sichere Lehre, als *sententia communis*, als übereinstimmend vertretene Lehre, oder als *sententia probabilis*, als vertretbare Lehre, gilt.

Ohne auf weitergehende Differenzierungen im einzelnen einzugehen⁴⁰, ist generell ein *consensus conditionatus* erforderlich. Auch wenn es sich um nicht unfehlbare theologische Lehren handelt, ist zunächst Zustimmung die primäre Reaktion des Gläubigen. Diese Zustimmung ist jedoch bedingt widerruflich. Berechtigte Zweifel sind möglich, weil der Garant der Wahrheit die jeweilige Erfassung der Wirklichkeit durch die theologische Bemühung und nicht die unfehlbare Autorität des sich offenbarenden Gottes ist. Die Beweiskraft der Argumente entscheidet. *Tantum valent, quantum probant*. Kommt der Gläubige nach ernsthafter Prüfung der Argumente zu einem anderslautenden Gewissensentscheid, ist dieser Gewissensentscheid für sein Gewissensurteil die *regula proxima*. Röm

³⁹ K. Rahner, *Katholische Wahrheiten*: LThK VI, 88.

⁴⁰ Vgl. J. Pohle-J. Gummersbach, a.a.O. 98 ff. mit Schema. Eine Übersicht über die differenzierte Einteilung bringt L. van Peteghem, a.a.O. (Anm. 22a) 171–183. Doch beweist das Axiom „*multum, non multa*“ auch in unsere Frage seine effiziente Praktikabilität.

14, 23 tritt in Kraft: „Was nicht aus redlicher Überzeugung kommt, ist Sünde.“

4. Gewißheitsgrad einer Privatoffenbarung

De fide privata. Autorität ist die persönliche Überzeugung, eine individuelle Offenbarung empfangen zu haben.

„Kirchliche Approbation solcher Privatoffenbarungen bedeutet nur, daß sie nichts dem Glauben Widersprechendes enthalten... Wenn man die Privatoffenbarungen anderer annimmt, so geschieht es mit einer *fides humana*, wie man auch sonst im Leben dem vernünftigen Urteil Sachkundiger glaubt⁴¹.“ Privatoffenbarungen scheiden für die generelle Objektierung eines theologischen Tatbestandes aus. Sie können nicht einen Gewißheitsgrad erlangen, der es erlauben würde, sie für das Gesamtvolk Gottes als verpflichtend zu verkünden.

IV

Ein Vorschlag für die Aufstellung moraltheologischer Gewißheitsgrade

Die Moraltheologie sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, festzustellen, welche Normen zu den unveränderlichen obersten praktischen Prinzipien gehören und welche den relativen Konkretisierungen dieser Prinzipien beizuzählen sind. Nicht wenige Normen, die bisher den absoluten Prinzipien beigezählt worden sind, werden anders beigeordnet werden müssen. Die Einsicht in die Pluralität legitimer Konkretisierungen des gleichen absoluten Prinzips setzt sich durch⁴². Die Tabelle der Todsünden wird reduziert und umstrukturiert. Als ein brauchbares *Instrument für die Eruierung des Stellenwertes* ethischer Normen bietet sich die eben vorgeführte Liste der theologischen Qualifikationen und der davon abhängigen Verpflichtungsgrade für die Zustimmung an, die sich in der Dogmatik durchgesetzt hat⁴³. Allerdings können die verästelten

⁴¹ J. Mausbach u. G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie II*. Münster¹¹ 1959, 23. K. Rahnner, *Visionen und Prophezeiungen*. Freiburg² 1958, 9-30.

⁴² Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 43, 4 sagt ganz offen: „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen (sc. den Laien) eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen“. Vgl. J. G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen* 161-171. 192 f.

⁴³ Vgl. J. D. Ziegler, *Das natürliche Sittengesetz* a. a. O. (Anm. 12) 337 ff. (Moraltheologische Gewißheitsgrade). L. van Peteghem, a. a. O. (Anm. 22a) 171-183. G. Ermecke, *Die Kath. Moraltheologie im Wandel der Gegenwart*: *ThUgl* 53. 1963, 358: „Für diese [Moraltheologie] ist ebenso wie für die Dogmatik, ja man kann sagen, vielleicht sogar noch wichtiger die genaue Charakterisierung kirchlicher Lehraussagen nach ihrem Gewißheitsgrad und den diesem ent-

und subtilen Unterscheidungen von dem Moraltheologen, der positive Zielgebote und nur negativ genau abgegrenzte Erfüllungsgebote aufzustellen vermag, nicht übernommen werden.

Schwierigkeiten bereitet vor allem die inhaltliche Bestimmung des *fides ecclesiastica*. Mein Vorschlag geht dahin, zu prüfen, ob nicht die *dogmatischen Tatsachen* wegen ihrer inneren Affinität zur infallibelen Offenbarung aufgrund ihrer logisch notwendigen Verknüpfung mit der Feststellung, was zur Offenbarung gehört, allein bei der *fides ecclesiastica* zu belassen sind. Ihnen gebührt eine absolute Zustimmung, nicht aufgrund der direkten göttlichen, sondern aufgrund der kirchlichen Lehrautorität. Könnte redlicherweise von einer *fides divina et ecclesiastica* gesprochen werden, oder sollte nicht der unmißverständliche Terminus „*fides divina indirecta*“ eingeführt werden^{43a}? Diese Frage gibt der Moraltheologe an den Fundamentaltheologen und Dogmatiker weiter.

sprechenden Zensuren. Das ist besonders für die ‚Erneuerung‘ und den Fortschritt der Moraltheologie notwendig, weil beide leicht durch nur vermeintlich verbindliche oder gar irrigerweise für irreformabel angesehene Lehräußerungen aufgehalten werden . . . Gerade auch die zahlreichen lehramtlichen Kundgebungen Pius' XII. mit ihrer großen Bedeutung für die Moraltheologie zwingen heute dazu, eine genauere Differenzierung des Stellenwertes jeder einzelnen Aussage durchzuführen. Vgl. G. M. Gallati, Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen, Wien 1960.“

^{43a} A. B e a, Inspiration: LThK V, 708: „Der einzige Weg, wie das Vorhandensein der Inspiration für ein bestimmtes Buch mit voller Sicherheit bezeugt werden kann, ist somit eine von Gott selbst ergangene Offenbarung, die von der Kirche kraft ihres Lehramtes unfehlbar weitergegeben und von ihr schließlich als Glaubenssache vorgelegt wurde.“ „Für das unfehlbare Lehramt gilt demnach die Instrumentalitätsidee wie bei der Inspiration der Heiligen Schrift“ (Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 19. 1968, 112). Die dogmatische Konstitution über die Offenbarung 8, 3 wiederholt: „Durch dieselbe [geistgetragene lebendige] Überlieferung wird der Kirche der vollständige Kanon der heiligen Bücher bekannt.“ Vgl. J. Ratzinger, LThK Konzilsband II, 519–23. Traditionskritik, die die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer illegitimen Tradition bejaht, ist wohl zu vereinbaren mit dem Glauben, daß der verheißene Geist die Heilsfunktion der Kirche auch hinsichtlich der dogmatischen Tatsachen garantiert. Diese Überlegungen legen es nahe, mit den dogmatischen Tatsachen vielleicht eine *fides divina indirecta* korrespondieren zu lassen. Die Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß die Kirche „eine einzige komplexe Wirklichkeit ist, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (Kirchenkonstitution 8, 1). Die absolute Zustimmung gilt indirekt, d. h. mittelbar, der dritten göttlichen Person, direkt, d. h. unmittelbar, der von ihr geleiteten Kirche. Der Ausdruck „*fides divina indirecta*“ scheint dem Sachverhalt näherzukommen als der interpretationsbedürftige, relativ neue Begriff „*fides ecclesiastica*“.

Die theologischen Konklusionen und die philosophischen Wahrheiten gehören demgegenüber aus der *fides ecclesiastica* herausgenommen und der *fides theologica* zugeordnet. „Wir folgen hier dem engeren Sprachgebrauch, der alle nicht unfehlbar vorgetragenen Wahrheiten zusammenfaßt, was sich deswegen empfiehlt, weil so ein gemeinsamer Nenner, der der authentischen Lehrverkündigung hervortritt“⁴⁴.

Die authentisch vorgelegten theologischen Konklusionen und philosophischen Wahrheiten sind der „*fides theologica*“ unter dem Gewißheitsgrad „*theogice certum*“ zu subsummieren. Die Folge davon wäre, daß der *assensus religiosus* die oberste Form des *assensus conditionatus* dartellt.

Es gibt daraufhin nur noch zwei, wenn auch unter sich abgestufte *generelle Gewißheits- und Verpflichtungsgrade*: De fide divina mit Infallibilitätscharakter und de fide theologica mit Authentizitätscharakter. Der Zweiteilung entspricht ein zweifacher Verpflichtungsgrad der Zustimmung, der in sich differenzierte *assensus absolutus* und *conditionatus*. Der Vorschlag erscheint nicht abwegig, wenn man bedenkt, daß den Aufstellungen des Vatikanum II ebenfalls „nur“ die Qualifikation „*theologice certum*“ zugewiesen wird. „Selbst wenn man theologisch zur Erkenntnis kommt, daß bei einem Konzil unfehlbare Lehrvorlagen nur im Falle feierlicher Definitionen vorliegen, bleibt den Lehraussagen des Konzils, die Gegenstand direkter Aussageabsicht im Rahmen von Glaube und Sitten sind, eine sehr hohe Autorität und Qualität zu eigen. Diese mag zwar vielleicht ‚nur‘ mit der Qualifikation ‚theologisch sicher‘ belegt werden, gehört aber doch gerade als solche in einer bisher in der theologischen Erkenntnislehre doch wohl nicht genug verdeutlichten Weise in den Bereich des Glaubenslebens der Kirche... Auch die theologisch sicheren Aussagen sind nicht der Willkür theologischer Denkversuche ausgesetzt, sondern können höchstens im ganzen des Glaubenslebens der Kirche weiterverarbeitet und expliziert werden“⁴⁵.“ Die Gegenüberstellung von zwei Schemata soll den Vorschlag verdeutlichen. Auf ein verkürzt wiedergegebenes Schema der Dogmatik stützt sich die Darstellung des Schemas I. Die für die Moraltheologie vorgeschlagene Einteilung bringt Schema II.

⁴⁴ Rahner, *Katholische Wahrheiten*: LThK VI, 88.

⁴⁵ O. Semmelroth, a. a. O. (Anm. 23) 244 f.

Schema I (verkürzt)

Autorität	Gewißheitsgrad	Zustimmung
1. De fide divina a) stricte dicta b) et catholica c) definitiva	infallibel	assensus absolutus fidei divinae
2. De fide ecclesiastica Dogmat. Tatsachen Theol. Konklusionen Phil. Wahrheiten	infallibel	assensus absolutus fidei ecclesiasticae
3. De fide theologica a) Theologice certum b) sententia communis c) sententia probabilis u. s. f.	authentisch	assensus theologicus u. s. f.
4. De fide privata		assensus humanus

Schema II (Vorschlag)

1. De fide divina a) stricte dicta b) et catholica c) definitiva d) de fide divina indirecta Dogmat. Tatsachen	infallibel	assensus absolutus fidei divinae assensus absolutus fidei divinae indirectae
2. De fide theologica a) Theologice certum Theol. Konklusionen Phil. Wahrheiten b) sententia communis c) sententia probabilis	authentisch	assensus religiosus sive conditio- natus

Vorzüge des Schema II. Das Schema II erscheint nicht nur *sachgerecht*. Es ist übersichtlich und damit für die Einübung des Gläubigen in einen verantworteten Gewissensentscheid *praktikabel*. Der Bereich der absoluten Prinzipien wird gestrafft, vertieft und gegenüber der traditionellen Ausweitung eingeschränkt. Dem Gewissensentscheid des einzelnen Christen

wird ein größerer Spielraum als bisher zugewiesen. Dieser Umstand verlangt eine verstärkte Gewissensbildung, damit der einzelne Christ dazu befähigt und darin eingeübt wird, ein überlegtes Gewissensurteil zu fällen, um zu einem verantwortlichen Gewissensspruch zu gelangen. Die Bewegung verläuft heutzutage vom Gesetz hin zum Gewissen, wobei es sich um eine Akzentverlagerung handelt in dem letztlich nicht aufhebbaren Spannungsverhältnis zwischen Gesetz und Gewissen⁴⁶.

Das Schema II trägt weiterhin dazu bei, die oft unbedacht in Frage gestellte Lehrautorität der Kirche zu *konsolidieren*. Eine hinsichtlich des Gewißheits- und Verpflichtungsgrades der Zustimmung quantitativ überzogene Lehrverkündigung erweist über kurz oder lang ihre Unglaubwürdigkeit. Die kirchliche Autorität ist qualitativ begründet. Sie ist der bevollmächtigte Dienst an der in der Geschichte fortwirkenden Selbstmitteilung Gottes als dem Zentrum der Offenbarung. Das Schema II hält außerdem die Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität in der Kirche durch, indem es überkommene Denkmodelle aufnimmt und zu vertiefen sucht. Als nicht unbedeutendes Ergebnis mag vermerkt werden, daß an Hand des Schemas II historische Aporien, die eine infallible Interpretation des sittlichen Naturgesetzes, insbesondere des Naturrechts im sozialetischen Bereich stellt (unter anderem Verhältnis Staat und Kirche, Zinsproblem, Religionsfreiheit, Sexualethik), gegenstandslos werden. Daß das Schema II die Moraltheologie für den Horizont der Zukunft mit seinen unvorhersehbaren Entwicklungen und Problemen offenhält, braucht nicht eigens betont zu werden.

V

Die theologische Qualifikation der Normen des sittlichen Naturgesetzes

Die Auseinandersetzung um die *verbindliche Interpretation des sittlichen Naturgesetzes* zwingt die Moraltheologen, sich mit der bisher fundamentaltheologischen und dogmatischen Frage der theologischen Qualifikationen zu beschäftigen. Beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg wurde ein dynamischer Naturbegriff herausgestellt⁴⁷. Die Erkenntnis des Thomas in seiner Summa theol. II, II,

⁴⁶ Vgl. Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen 111—118.

⁴⁷ Den Kongreßbericht veröffentlichte F. Böckle, Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf 1966. P. Tischleder, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, ein klassischer Anwalt und Herold der Synthese von der gleichzeitigen Statik und Dynamik des sittlichen Naturgesetzes und Naturrechtes: Jahrbuch für das Bistum Mainz V (Festschrift A. Stohr). Mainz 1950, 94—121 hat in diesem 1945 abgefaßten Aufsatz bereits auf die Dynamik des sittlichen Naturgesetzes aufmerksam gemacht.

57, 2 ad 1: „Natura autem hominis est mutabilis“, und in I, 16, 8: „Veritas autem nostri intellectus mutabilis est“, trägt späte Früchte. Aus dem dynamischen Naturbegriff ergibt sich eine „offene Ethik“⁴⁸.

Zwei Fragen. Die beiden nächsten Fragen lauten, ob rebus sic stantibus aus dem sittlichen Naturgesetz absolute Verhaltensnormen abgeleitet werden können und ob die Kirche gegebenenfalls diese Normen mit infallibler Lehrautorität zu verkünden vermag.

Sicherlich bleibt der „wesenhafte Kern der Seinsstrukturen des Menschen erhalten, die im gewissen Umfange eine Erhebung absoluter naturgesetzlich begründeter Verhaltensnormen ermöglichen“⁴⁹. Als *formales Element* des unveränderlichen obersten praktischen Prinzips wird die *perfectio sui* herausgestellt. Jedwedes Handeln des Menschen ist auf ein Gut, letztlich die Vervollkommenung seiner selbst, hingichtet. Die *inhaltliche Bestimmung* dessen, was gut ist, bereitet Schwierigkeiten. Thomas verweist auf die sogenannten vier Natureinigungen (*inclinationes naturales*) des Selbsterhaltungstriebes, des Fortpflanzungstriebes, des Erkenntnis- und Gemeinschaftstriebes⁵⁰. Es kann meines Erachtens auch von den drei Grundrelationen des Menschen ausgegangen werden. Das Selbstsein des Menschen wird konstituiert durch Leibverfaßtheit und Geschichtlichkeit sowie durch Personalität und Freiheit. Das Mitsein wird grundgelegt durch die Sprachbegabung, die Zweigeschlechtlichkeit und den Gestaltungswillen gegenüber der personalen Mitwelt und der materiellen Umwelt. Das Geschöpfsein wird getragen von der Kreatürlichkeit des Menschen. In diesen Aussagen ist der Bereich der Prinzipien, die für alle gelten und allen mehr oder minder reflex bekannt sind⁵¹ umschrieben. In dem Ausmaße, in dem sich die Konkretisierung im Einzelfalle von ihnen entfernt, verliert sie an der absoluten Geltung der Prinzipien⁵².

Können die naturgesetzlichen *principia primaria* von der Kirche mit einem *unfehlbaren Gewißheitsgrad* verkündet werden, so daß ihnen eine absolute Zustimmung entgegengebracht werden muß? Nach dem traditionellen Schema I gehörten die philosophischen Wahrheiten und damit der Aufweis des sittlichen Naturgesetzes zur infalliblen *fides ecclesiastica*, der eine unbedingte Zustimmung gebührt. Moraltheologen halten

⁴⁸ Ziegler, Das natürliche Sittengesetz a. a. O. (Anm. 12) 323–356.

⁴⁹ G. Ermecke, Die Kategorie der Geschichtlichkeit des Menschen in der Moraltheologie: *ThuGl* 58. 1968, 110–130.

⁵⁰ Thomas, *Summa theol.* I, II, 94, 2. Über die sittliche Bedeutung der „natürlichen Neigungen“ vgl. L. Berg, *Sozialethik*. München 1959, 122–135.

⁵¹ Thomas, *De veritate* 16, 1c. Vgl. J. G. Ziegler, *La morale du chrétien — La morale de Jesus-Christ*: H. Cavanna (ed.) *Jesus Christ*, Paris 1968, 151.

⁵² Thomas, *Summa theol.* I, II, 94, 4: „*Sed ratio practica . . . quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus*“.

an dieser These fest, wie folgende zwei Zitate zeigen: „Wie auch immer die Erklärung dafür sein mag, es kann keinen vernünftigen Zweifel daran geben, daß die Kirche das gesamte Naturrecht unfehlbar interpretieren kann⁵³.“ „Diese natürlichen Grundwahrheiten, die der christliche Glaube implicite voraussetzt, gegen alle Zeitirrtümer zu schützen, gehört wesentlich zum unfehlbaren Lehramt der Kirche. Das wahre natürliche Sittengesetz auszulegen ist darum auch Aufgabe der Kirche, denn die übernatürliche Sittlichkeit, die im Evangelium geoffenbart ist, setzt das wahre natürliche Sittengesetz voraus⁵⁴.“

B. Schüller kommt demgegenüber zu dem Schluß: „Eine völlig fehlerfreie und irrtumslose Erkenntnis des (sc. natürlichen) Sittengesetzes ist für die Menschen dieses heilsgeschichtlichen Äons keine reale Möglichkeit, sondern pure Illusion⁵⁵.“

VI

Aktuelle Überlegungen

Drei Lösungsversuche

Zwei Lösungsversuche zeichnen sich bisher ab. J. David „darf für sich in Anspruch nehmen, daß er wohl als erster im deutschen Sprachraum die Frage nach einem wandelbaren Naturrecht aufgeworfen und in einer Weise beantwortet hat, die immer breitere Zustimmung gefunden hat⁵⁶.“ Er schlägt vor, die Lehrautorität der Kirche in Fragen des reinen Natur-

⁵³ J. C. Ford u. G. Kelly, *Comtemporary Moraltheology* II. Westminster 1963, 274 f.

⁵⁴ D. V. Hildebrand, *Die Enzyklika „Humanae vitae“ — ein Zeichen des Widerspruchs*. Regensburg 1968, 35.

⁵⁵ B. Schüller, *Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis: Theologie und Philosophie* 41. 1966, 501.

⁵⁶ J. David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubestimmung*. Köln 1967, 7. Die Kirchenkonstitution 25, 2 enthält die Klausel „*sententia tamquam definitive tenenda*“. K. Rahner, *LThK Konzilsband I*, 237 interpretiert: „Es wird ausdrücklich erklärt, daß von einer infalliblen Lehre des ordentlichen Lehramtes (und entsprechend dann auch des außerordentlichen) nur gesprochen werden kann, wenn die einhellige Lehre des Gesamtepiskopats eine *res fidei et morum tamquam definitive tenenda* vorträgt, also für sie auch wirklich explizit einen eigentlichen absoluten und irreformablen Assens verlangt (tenenda — anstatt credenda — wird gesagt, weil nach weitverbreiteter Ansicht unter Umständen eine Definition der Kirche auch möglich ist, die sich nicht auf eine eigentliche Offenbarungswahrheit bezieht, welche allein mit ‚göttlichem Glauben‘ geglaubt werden kann [credenda] wegen der unmittelbaren Autorität des sich offenbarenden Gottes).“

rechts auf das *fehlbare Hirtenamt* abzustützen⁵⁷. Sache des unfehlbaren Lehramtes sei lediglich die Interpretation der Offenbarung. Der Mainzer Weihbischof J. M. Reuß unterscheidet zwischen unfehlbaren Lehrentscheidungen und *nicht unfehlbaren Lehrentscheidungen*. „Die Unfehlbarkeit des außerordentlichen Lehramtes und des ordentlichen Lehramtes ist eingegrenzt auf solche Glaubens- und Sittenlehren, die geoffenbart sind ... Nur aus dem Naturgesetz zu begründende Aussagen können nicht Gegenstand einer (sc. infalliblen) kirchlichen Lehrentscheidung sein. Sie unterstehen dem authentischen Lehramt der Kirche⁵⁸.“ Auch der Bonner Moralthologe F. Böckle mißt der Kirche für die Ausformung naturrechtlicher und philosophischer Einsichten nur eine authentische Interpretation zu⁵⁹.

Ein dritter Lösungsversuch wird hiermit vorgestellt. Da es sich nicht um die Interpretation eines Offenbarungszeugnisses handelt, sondern um die Darlegung einer sogenannten philosophischen Wahrheit, ist einer diesbezüglichen kirchenamtlichen Lehräußerung nach dem Schema II der *Gewißheitsgrad „theologice certum“* zuzuerkennen. Ihm gegenüber ist ein consensus conditionatus angebracht. Dabei bleibt unbestritten, daß die Kirche infallibel erklären kann, daß es ein sittliches Naturgesetz gibt. Sie ist weiterhin dafür zuständig, zu prüfen, ob im Einzelfall eine aus dem sittlichen Naturgesetz abgeleitete Norm mit der Offenbarung übereinstimmt oder nicht. Aber eine infallible Aussage darüber, welche absoluten Prinzipien zum sittlichen Naturgesetz gehören und welche nicht, überschreitet ihre infallible Lehrkompetenz⁶⁰.

Die Frage, was zur Natur des Menschen und ihrer Ordnung gehört, beantwortet eben nicht allein der Glaube. Er muß dazu die jeweiligen Ergebnisse der verschiedenen anthropologischen Disziplinen rezipieren.

⁵⁷ David, a. a. O. 65—72; ders., Kirche und Naturrecht. Versuch einer neuen Grenzziehung: Orientierung 1966, 129—133; ders., Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre. Bergen-Enkheim² 1966, 74—93.

⁵⁸ J. M. Reuß, Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen: Diaconia 2. 1967, 206.208 (wiederholt in: Verantwortete Elternschaft Mainz 1967, 97.99) mit ausführlicher Argumentation.

⁵⁹ F. Böckle, Das Naturrecht im Disput 148 f.; ders., Vorwort zu Th. Roberts, Empfängnisregelung in der christlichen Ehe. Mainz 1966, 11.

⁶⁰ F. Böckle, Vorwort: Concilium 3. 1967, 355: „Nicht die bei der Konkretisierung der Sittenlehre vorgesetzten menschlichen Erkenntnisse und Einsichten, wohl aber die Treue zum geoffenbarten Willen Gottes sind der Kirche Gottes durch den Beistand des Geistes garantiert. Soweit also eine authentische Interpretation nichts anderes wäre, als die unmittelbare Ausdeutung und Anwendung einer geoffenbarten Wahrheit, würde sie direkt an der Definität und Unfehlbarkeit dieser Wahrheit partizipieren. Soweit sie sich aber auf natürliche Einsichten stützt, kommt ihr eine solche Sicherheit nicht zu; sie ist vielmehr wie diese Einsicht selbst geschichtlich und wandelbar.“

Nur im engen interfakultären Gespräch, das in der Geschichte der Theologie bis zum Beginn der Neuzeit sehr rege war und durch das Konzil einen kräftigen Anstoß erhielt, kann geklärt werden, was der Mensch ist und was er zu tun hat. Diese Klärung realisiert sich in der Geschichte. Trotzdem verpflichten die nach dem jeweiligen Erkenntnisstand aus dem sittlichen Naturgesetz abgeleiteten obersten praktischen Prinzipien als absolute Verhaltensnormen das Gewissen, wenn auch nicht mit der Sanktion einer infalliblen, sondern nur einer authentischen theologischen Qualifikation. Das „Lehrschreiben der deutschen Bischöfe“ 18 vom 22. September 1967 spricht von „nicht definierten Lehraussagen“ und „Erkenntnissen...“, die einerseits theoretisch als nicht absolut sicher erkannt werden und doch, hier und jetzt, weil vorläufig nicht überholbar, als gültige Normen des Denkens und Handelns zu respektieren sind“.

Der Text in der dogmatischen Konstitution über die Kirche 25, 3 weist in die gleiche Richtung. Es heißt dort: „Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung ihrer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte, reicht soweit wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß, es erfordert.“

Die Enzyklika „Humanae vitae“

Die Aktualität der theologischen Gewißheitsgrade und der davon abhängigen Verpflichtungsgrade innerhalb der Moralthologie erweist die Diskussion um die Enzyklika „*Humanae vitae*“. Nach Artikel 6, 2 der Enzyklika will der Papst darin „in Kraft des von Christus Uns übertragenen Auftrages auf diese schwerwiegenden Fragen Unsere Antwort geben“. Der Papst selber bekundet in seiner Botschaft an den 82. Deutschen Katholikentag in Essen vom 30. August 1968 den Wunsch: „Möge die lebhafteste Diskussion, die Unser Rundschreiben entfacht hat, zu einer besseren Erkenntnis des Willens Gottes führen“⁶¹.“ Aus den Äußerungen kann geschlossen werden, daß der Papst selber seinen Ausführungen den Rang einer authentischen Erklärung beimißt.

Da die Enzyklika ausschließlich mit naturrechtlichen Argumenten agiert, deren Aussagen den philosophischen Wahrheiten zuzurechnen sind, gebührt ihr ein *assensus religiosus*. Das Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“ vom 30. August 1968 führt dazu näherhin unter Nummer 3 aus: „Enzykliken sind amtliche Lehräußerungen der Kirche. Ihnen schulden wir religiösen Gehorsam... Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes ab-

⁶¹ Herder-Korrespondenz 22. 1968, 484.

weichen zu dürfen — ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar —, muß sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann.“ Eine authentische Erklärung ermöglicht nach redlicher Prüfung eine abweichende Stellungnahme, deren Erkenntnis „nicht nur auf einem irrigen Gewissen, sondern auch auf objektiven Gründen beruhen kann“⁶².

Die „Erklärung des Erzbischofs von Köln zu den Vorgängen der Abtei Michaelsberg in Siegburg“ vom 6. Dezember 1968 stellt als die zwei Hauptprobleme der derzeitigen Theologie die Diskussion um die Auslegung der Heiligen Schrift und um die *Verbindlichkeitsgrade lehramtlicher Äußerungen* heraus. Es heißt dort: „Das 2. Vatikanische Konzil hat uns das Bild der erneuerten Kirche vor Augen gestellt. Die Erneuerung blieb nicht in den Dokumenten begraben, sie hat machtvoll in der Kirche eingesetzt, zum Teil in einem solchen Maße, daß viele Gläubige verwirrt und unruhig werden, weil sie die Kirche nicht mehr wiederzuerkennen meinen. Ich erinnere an die Liturgiereform, mehr noch an die Probleme, die im Bereich der Theologie aufgetreten sind, etwa um die Auslegung der Heiligen Schrift oder um die Verbindlichkeitsgrade lehramtlicher Äußerungen. Trotzdem wird der Prozeß der Aneignung des Konzils weitergehen, in der Treue gegenüber dem Herrn der Kirche, auch in der Behutsamkeit, die die Liebe fordert“⁶³.

Zwei Grundsatzfragen

Neben der Diskussion um die verbindliche Interpretation des sittlichen Naturgesetzes und um die Enzyklika „*Humanae vitae*“ befürworten zwei grundsätzliche Beobachtungen die Einführung theologischer Qualifikationen in die Moraltheologie. Es sind die Kritik an der Konklusionstheologie und die Einsicht in die Hierarchie der Wahrheiten.

Die Gesetze der *fides ecclesiastica* gehören weithin zur sogenannten *Konklusionstheologie*⁶⁴.

In Analogie zum aristotelischen Wissensbegriff wird danach auch das Glaubenswissen als Beweiswissen verstanden. Es wird durch logische Folgerung in ähnlicher Weise aus dem höheren Wissen des offenbarenden Gottes abgeleitet wie eine theoretische Erkenntnis aus einem unmittelbar einleuchtenden Ursatz. Nach Thomas⁶⁵ formuliert die zerglie-

⁶² Erklärung der deutschsprachigen Moraltheologen vom 26. 9. 1968.

⁶³ 18. Beiheft zu den Mitteilungen für Seelsorge und Laienarbeit. Mainz 1969, 15.

⁶⁴ Vgl. G. Söhngen, *Konklusionstheologie*: LThK VI, 453 f.

⁶⁵ Thomas, *Summa theol.* II, 49, 5 ad 3. Vgl. L. Scheffczyk, *Ratio*: LThK VIII, 1003.

dernde Vernunft nicht nur die Glaubenswahrheiten. Sie führt auch zur Ableitung neuer Wahrheiten. Erst R. Bellarmin ordnete die positive Beweisführung aus der Heiligen Schrift und apostolischen Überlieferung der rational-spekulativen Erörterung vor. Die Neuscholastik betonte wiederum, daß die Vernunft zu weiteren Deduktionen aus den Glaubens-tatsachen befähigt sei. Im Vatikanum II wurde demgegenüber die Prae-rogative der Schrift herausgestellt.

Die historische Entwicklung führte zu folgendem Ergebnis: Die Theologie bedarf der gedanklichen Durchdringung, die aber die *Grenze, die durch die Offenbarung gesetzt ist*, nicht verwischen darf. Für unsere Fragestellung heißt dies, hinsichtlich des Gewißheitsgrades säuberlich zwischen den Sätzen des sittlichen Naturgesetzes und den Aussagen des positiv göttlichen Gesetzes zu unterscheiden. „Niemand hat in der Kirche das Recht, den Unterschied zwischen den unfehlbaren und den nicht unfehlbaren kirchlichen Lehren praktisch zu nivellieren⁶⁶.“ Ein dahin gehender Vorwurf kann der sogenannten Konklusionstheologie nicht erspart werden.

Ein weiterer Grund dafür, theologische Qualifikationen in die Moraltheologie einzuführen, näherhin die zur *fides ecclesiastica* gehörenden Auslegungen des sittlichen Naturgesetzes nur als authentische Erklärungen anzuerkennen, steuert ein vielbeachteter Satz aus dem Ökumenismusdekret 11,3 bei. Er heißt: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine *Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten* innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens.“ An die Stelle einer extensiven Dynamik der Lehrentfaltung tritt die „Dynamik zur Vereinfachung und Intensivierung des Verständnisses der Grundmysterien des Christentums⁶⁷.“ „Obwohl ohne allen Zweifel alle geoffenbarten Wahrheiten mit demselben göttlichen Glauben zu halten sind, unterscheidet sich ihre Bedeutung und ihr Gewicht je nach

⁶⁶ Reuß, a. a. O. 209 bzw. 102. Bereits A. Vermeersch, *Soixante ans de théologie morale*: NRTh 56. 1929, 878 f. betont: Sicherheit gibt in der natürlichen Ordnung nur die Evidenz, in der übernatürlichen Ordnung die unfehlbare Autorität der Kirche. Beide Ordnungen dürfen nicht vermischt werden. Mit Konzilkanones kann keine philosophische These bewiesen werden. „On les (Conciles) comprenait mal si l'on prétendait prouver par des canons conciliaires des opinions philosophiques“.

⁶⁷ K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie: Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln 1960, 38 f.

ihrem Zusammenhang mit der Heilsgeschichte und dem Mysterium Christi⁶⁸."

Die Frage nach der erkenntnistheoretischen Gewißheit tritt zurück hinter der Frage nach der *konstitutiven Heilsbedeutung eines Glaubenssatzes*. Die Urmysterien der Trinität und deren Heilswirken nach außen in der Inkarnation Christi und der geschaffenen Gnade des Heiligen Geistes in der Kirche stehen im Zentrum des Offenbarungsinhaltes. Die Konstitution über die göttliche Offenbarung 6, 1 führt aus: „Durch die göttliche Offenbarung wollte Gott sich selbst . . . mitteilen, um Anteil zu geben am göttlichen Reichtum, der die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt.“ Da aber als Inhalt der Offenbarung an die Stelle einer Wahrheit über Gott Gott selber tritt, wandelt sich das Verständnis des Glaubensaktes von der gläubigen Zustimmung zu einem Glaubensinhalt zur gläubigen Hingabe an Gott. Wird die personale Struktur des Glaubens als gläubige Begegnung mit dem sich selbst mitteilenden Gott in den Blick genommen, wie es die *Existenzialtheologie* versucht⁶⁹, so wird eine gewisse Abstufung in der Intensität der gläubigen Hingabe ermöglicht. Es kann gefragt werden, welches Maß von gläubiger Übereignung zum Beispiel einem marianischen Dogma entgegengebracht werden muß, da es nicht

⁶⁸ H. Mühlen, Die Lehre des Vatikanum II über die „*hierachia veritatum*“ und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog: *ThuGl* 56. 1966, 304. J. Feiner, *LThK* Konzilsbd. II, 88–90 kommentiert die Aussagen im Ökumenismusdekret 11, 3: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.“ Er schreibt a. a. O. 89: „Die Rangordnung ist natürlich nicht willkürlich zu bestimmen. Das Dekret nennt selbst das Kriterium: der Rang bestimmt sich nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. Die Wichtigkeit einer Lehre wird also nicht durch den theologischen Verbindlichkeitsgrad derselben bestimmt, so daß etwa eine definierte Lehre schon allein auf Grund ihrer Definiertheit zu den erstrangigen Wahrheiten gehörte oder eine nicht definierte Offenbarungswahrheit eo ipso minderen Ranges wäre. Das Kriterium ist vielmehr die Nähe zum Mysterium Christi, das ja das Mysterium Trinitatis einschließt.“ Zwar sind alle geoffenbarten Wahrheiten nach DS 3683 mit dem gleichen Glaubensakt (*de fide divina*) festzuhalten. Doch richtet sich die Intensität des ganzmenschlichen, personalen Glaubensvollzuges (*ex subjecto*) nach dem inhaltlichen Stellenwert erstrangiger oder zweitrangiger Glaubenswahrheiten (*ex objecto*). Echte Gläubigkeit bemißt sich nicht nach dem quantitativen Umfang der im Glauben bejahten Lehre und Praxis, sondern nach deren qualitativer Bedeutsamkeit. Die aufgezeigte Gewichtsverschiebung wird den zukünftigen Weg der Kirche, man denke nur an das interkonfessionelle Verhältnis, entscheidend mitbestimmen.

⁶⁹ H. Fries, *Theologie: Handbuch theologischer Grundbegriffe* II. München 1963, 652.

zu den Grundmysterien gehört. In ihm geht es um die für alle Christen exemplarische Verwirklichung des Heils an Maria. Die Frage nach der Rangordnung geoffenbarter Wahrheiten kann sowohl vom Inhalt (ex objecto) als auch vom Adressaten her (ex subjecto) angegangen werden

Schlußfolgerungen: Durch die Diskussion über die verbindliche Interpretation des sittlichen Naturgesetzes, mit der die Enzyklika „*Humanae vitae*“ neuerdings konfrontiert hat, sowie durch das Zurücktreten der Konklusionstheologie und durch die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten wird in der Dogmatik und Fundamentaltheologie die mit den theologischen Qualifikationen zusammenhängende Problematik erneut aufgeworfen. Die Moraltheologie befindet sich in einer ungleich prekäreren Situation. Die Frage nach einer theologischen Qualifikation der Verhaltensnormen stand bisher nicht im Mittelpunkt ihres Interesses. Eine der Folgen davon war, daß die Konstatierung von Todsünden allzu unbekümmert ausgeweitet wurde. Das derzeit oft beklagte Schwinden des Sündenbewußtseins hängt wohl auch damit zusammen, daß aus einem gesunden Mißtrauen heraus die Überzahl absoluter Normen und Todsünden beargwöhnt wurde. Für die Moraltheologie ist es an der Zeit, von den Vorzügen, welche die *Einführung theologischer Qualifikationen* der Dogmatik und der Fundamentaltheologie gebracht hat, zu lernen. Dabei soll sie den Fehler einer allzu subtilen Unterscheidung meiden. Sie soll versuchen, durch Unterscheidungen im Gewißheitsgrad moraltheologischer Verhaltensnormen auch Unterscheidungen in deren Verpflichtung und gegebenenfalls in dem Ausmaß der Übertretung redlich auszusagen. Die Devise stellt 2 Kor 13, 9 bereit: „Gegen die Wahrheit vermögen wir nichts, nur für die Wahrheit.“

Das Kirchenverständnis Gregors VII.*

Von Professor Klaus G a n z e r, Trier

Die Zeit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts bezeichnet man im Bereich der Kirchengeschichte gern als Zeitalter des Investiturstreits oder als Zeitalter der Kirchenreform. Beide Charakterisierungen sind jedoch nicht adäquat. Es ging damals nicht nur um das Problem der Investitur, und es kam nicht nur auf eine moralische und organisatorische Reform der Kirche an. Jene Bewegung bedeutete vielmehr eine Neuorientierung der mittelalterlichen Kirche¹. Es beginnt jetzt ein In-Frage-Stellen des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Gewalt, das für lange Zeit nicht mehr zur Ruhe kommen sollte. Innerkirchlich aber setzt mit der Epoche des Investiturstreits die Ausformung der Kirche in ihrer typisch hoch- und spätmittelalterlichen Prägung ein.

Gregor VII., die Hauptfigur jener Epoche der Neuorientierung, war kein Systematiker². Er war kein Theologe im strengen Sinn und auch kein kanonistischer Theoretiker, wie später ein Innocenz III. oder Innocenz IV. Er war noch nicht durch die mit der scholastischen Methode arbeitenden Rechtsschulen gegangen. Darum dürfen wir von ihm auch keine systematische Lehre von der Kirche erwarten. Eine solche gab es ja bekanntlich erst vom späteren Mittelalter an. Aber Gregors Kirchenverständnis, wie wir es aus seinen zahlreichen Briefen entnehmen können, läßt doch gewisse Grundlinien erkennen. Seine Ideen wirkten wie ein zündender Funke, und sie haben auch nach seinem äußeren Scheitern weitergewirkt.

Wenn wir vom Kirchenverständnis Gregors VII. reden, so müssen wir von vornherein beachten, daß der Kirchenbegriff in der damaligen Zeit noch nicht im Sinne der heutigen Ekklesiologie abgegrenzt war. Die ecclesia universalis, wie sie das Früh- und Hochmittelalter verstand, läßt sich mit einer Ellipse vergleichen, in der es zwei Brennpunkte gab, näm-

* Öffentliche Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 10. Juni 1968.

¹ Vgl. allgemein: Gerd Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936.

² Vgl. zu Gregor VII. allgemein die zahlreichen Beiträge in den *Studi Gregoriani*, Bd. 1—6, Rom 1947—1961; ferner: W. Martens, *Gregor VII. Sein Leben und Wirken*, 2 Bde., Leipzig 1894; Erich Caspar, *Gregor VII. in seinen Briefen: Historische Zeitschrift* 130 (1924) 1—30; Augustin Fliche, *La Réforme Grégorienne* 2, Löwen-Paris 1925; W. Wühr, *Studien zu Gregor VII. Kirchenreform und Weltpolitik*, München-Freising 1930; H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934; Raffaello Morghen, *Gregorio VII*, Torino 1942.

lich Papst und Kaiser, *imperium* und *sacerdotium*³. So dürfen wir also bei Gregor noch keinen klar konzipierten und streng abgegrenzten Kirchenbegriff erwarten.

Diese Voraussetzungen müssen wir vor Augen haben, wenn wir nun in knappen Strichen die ekklesiologische Konzeption Gregors betrachten. Gregor verwendet in seinen Briefen für die Kirche gelegentlich das Bild vom Leib Christi (*corpus Christi*)⁴. Auch als Gemeinschaft der Gläubigen (*congregatio fidelium*)⁵ und Braut Christi⁶ wird die Kirche zuweilen bezeichnet. Unter dem Bild vom Leib Christi wird dabei die Gesamtheit der Gläubigen verstanden — „der Leib Christi, der da ist die Gemeinschaft der Gläubigen“, heißt es einmal ausdrücklich⁷. Aber daneben hebt Gregor die Kirche auch wieder von der Gemeinschaft der Gläubigen ab; die Kirche erscheint dann als Mutter und Herrin (*mater et domina*) des Kirchenvolkes⁸. Die Kirche als Leib Christi ist für Gregor mit der katholischen Kirche identisch⁹. Wer vom Glauben der allgemeinen Kirche abweicht, trennt sich vom Leibe Christi¹⁰. Ebenso ist der vom Leib der Kirche abgeschnitten, der mit der Strafe des Bannes belegt ist¹¹.

Aufs Ganze gesehen erscheinen die genannten Bilder und Metaphern: Leib Christi, Braut Christi, die einen mehr mystischen Kirchenbegriff repräsentieren, bei Gregor selten. Eine zentrale Stellung nehmen sie in seinem ekklesiologischen Denken nicht ein.

³ Vgl. c. 3 des Konzils zu Paris 829: *Quod eiusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximiis personis. Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus, divisum esse novimus*. MGH, Concilia 2 (2), Hannover 1908, 610. Außerdem: Gerhart B. Ladner, The concepts of „Ecclesia“ and „Christianitas“ and their relation to the idea of papal „Plenitudo potestatis“ from Gregory VII to Boniface VIII: *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae 18), Rom 1954, 49 ff.; Jan van Laarhoven, „Christianitas“ et Réforme Grégorienne: *Studi Gregoriani* 6, Rom 1959—1961, 15—23. Jean Rupp, L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III, Paris 1939, 53—71.

⁴ Das Register Gregors VII., hg. von Erich Caspar (MGH, Epistolae selectae 2), Berlin 1955, II 73, S. 234; IV 6, S. 304; VI 10, S. 412; VIII 1, S. 511. (Das Register wird künftig mit R. zitiert; die Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe von Caspar.)

⁵ R. II 73, S. 234.

⁶ R. I 42, S. 65.

⁷ R. II 73, S. 234.

⁸ R. V 10, S. 363.

⁹ R. VI 10, S. 412: . . . *a toto corpore Christi, quod est ecclesia catholica, anathematis gladio resecamus* . . .

¹⁰ R. VIII 1, S. 511.

¹¹ R. II 15, S. 148; IV 14, S. 318.

Die Kirche ist nach Gregor grundsätzlich in zwei Stände aufgegliedert: in die Klerikerschaft und die Laien¹². Dabei hebt er die Trennungslinie der beiden Stände kräftig hervor¹³. Aber nicht nur der Klerus ist hierarchisch strukturiert; auch die Laienschaft weist eine gewisse Gliederung auf. Der Kaiser nimmt nämlich die Stellung eines Hauptes der Laien ein¹⁴.

Die Priesterschaft, näherhin die Bischöfe, haben die Aufgabe der Leitung und Führung des christlichen Volkes in der Kirche¹⁵.

Gregor ist die neutestamentliche und altkirchliche Pluralität der lokalen Kirchen noch durchaus geläufig¹⁶. Aber alle lokalen Kirchen sind für ihn doch nur Glieder eines Leibes, dessen Haupt die Römische Kirche ist¹⁷. Diese ist die allgemeine Mutter aller Kirchen und der ganzen Christenheit¹⁸. Fast stereotyp kommt das Wort von der „universalis mater Romana ecclesia“ in Gregors Briefen immer wieder vor¹⁹.

Die Römische Kirche als die Mutter, als das Haupt der Gesamtkirche, ist der Angelpunkt der gesamten Ekklesiologie Gregors.

Der Vorrang der Römischen Kirche hat seinen Ursprung in der Person des heiligen Petrus. Petrus als dem Fürsten der Apostel²⁰, dem himmlischen Richter²¹ werden Vollmachten zugeschrieben, die sonst nur Gott zukommen, denn, so betont Gregor, Petrus kann das Heil und die Ehre des gegenwärtigen, wie des zukünftigen Lebens geben oder nehmen²². Darum ist Petrus der Herr der ganzen Kirche, deren Regierung ihm übergeben ist²³. Alle Angelegenheiten der Kirche sind seine Sache²⁴.

¹² R. VIII 7, S. 525. Zur Betonung des Unterschieds zwischen Klerikern und Laien durch die Gregorianische Bewegung vgl. Tellenbach, Libertas, passim.

¹³ R. VIII 21, S. 555: *Meminisse etiam debet fraternitas tua, quia maior potestas exorciste conceditur, cum spiritualis imperator ad abiciendos demones constituitur, quam alicui laicorum causa secularis dominationis tribui possit.*

¹⁴ R. I 20, S. 33.

¹⁵ Vgl. R. I 42, S. 65; II 45, S. 183; II 49, S. 189; II 73, S. 234; V 13, S. 366.

¹⁶ R. I 15, S. 24 (*ecclesia Mediolanensis*); I 23, S. 40 (*ecclesia Africana*); IV 26, S. 341: *Quamquam enim ex consideratione credite nobis dispensationis debitores simus universis ecclesiis . . .*; I 24, S. 41: *Sicut enim Romane ecclesie debitum honorem impendi a ceteris ecclesiis, ita unicuique ecclesie proprium ius servare desideramus.*

¹⁷ R. IV 16, S. 321: *Nam sicut sancte Romane et apostolice ecclesie iura et dignitates suas conservari cupimus, ita et membris eius, videlicet ceteris ecclesiis, ex huius providentia et auctoritate oportere et dignissimum esse perpendimus.* Vgl. auch R. III 3, S. 246; II 69, S. 228.

¹⁸ Vgl. R. I 29, S. 46; II 75, S. 238; IV 28, S. 343 u. ö.

¹⁹ Vgl. z. B. R. I 25, S. 42; I 27, S. 45; I 29, S. 46 u. ö.

²⁰ R. I 15, S. 23.

²¹ R. I 38, S. 61.

²² R. VIII 16, S. 538.

²³ R. I 15, S. 24.

²⁴ R. VIII 18, S. 540.

er ist der allgemeine Lehrer der Gesamtkirche²⁵. Aber der Primat Petri erstreckt sich nicht nur auf die Kirche im engeren Sinn, sondern auch auf die weltlichen Herrschaften, denn, so schärft Gregor ein, Christus hat ihn zum Herrscher über die Reiche der Welt gesetzt²⁶. Darum kann er Kaiser- oder Königreiche der Welt je nach Verdienst geben oder nehmen²⁷. Mit einem Wort: Petrus ist für Gregor der Herr der Welt, in geistlicher und in weltlicher Hinsicht.

Der Papst als Inhaber der *cathedra Petri* bildet für Gregor gleichsam eine Einheit mit dem Apostel. Man kann geradezu von einer ausgeprägten Petrus-Mystik bei Gregor VII. reden. Zwar setzt sich der Papst manchmal von Petrus ab und bezeichnet sich als Diener des Apostels²⁸. Aber auf der anderen Seite ist der Papst der Stellvertreter²⁹, der *vicarius Sti. Petri*³⁰, auf den die Vorrangstellung und die Gewalt des Apostels übergegangen sind³¹. Ja, der Papst identifiziert sich geradezu in seinen Briefen immer wieder mit dem Apostel: Durch Gregor spricht, mahnt, handelt Petrus selbst³². Der sprechendste Ausdruck der Petrus-Mystik Gregors ist die These 23 des *Dictatus Papae*. Dort wird gesagt, daß der römische Bischof, sofern er rechtmäßig ordiniert sei, durch die Verdienste des heiligen Petrus zu einer größeren Heiligkeit emporgeführt werde³³. Dabei bezieht sich die Heiligkeit nicht nur auf das Amt des Papstes, wie Walter Ullmann dartun möchte³⁴, sondern durchaus auf die persönliche Heiligkeit des Amtsträgers³⁵.

²⁵ R. II 69, S. 226.

²⁶ R. I 63, S. 92; VII 6, S. 465.

²⁷ R. VII 14a, S. 487 (Paulus wird hier auch mitgenannt).

²⁸ R. I 10, S. 17. Vgl. auch die Absetzungssentenz gegen Heinrich IV., die in Form eines Gebetes an den Apostelfürsten Petrus gerichtet ist: R. III 10a, S. 270.

²⁹ R. III 10, S. 265.

³⁰ R. I 72, S. 103 f.

³¹ R. IX 35, S. 622 f.

³² R. II 6, S. 134; III 6, S. 255: Die Bannsentenz, die Gregor VII. gegen Heinrich IV. ausgesprochen hat, wird als Sentenz des hl. Petrus bezeichnet.

³³ R. II 55a, S. 207: *Quod Romanus pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus testante sancto Ennodio Papiensi episcopo et multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symachi pape continetur*. Vgl. auch R. VIII 21, S. 561.

³⁴ Vgl. Walter Ullmann, *Romanus Pontifex indubitanter efficitur sanctus: Dictatus Papae 23 in retrospect and prospect: Studi Gregoriani* 6, 229–264.

³⁵ Vgl. R. VIII 21, S. 561, wo dies klarer zum Ausdruck kommt: *Quodsi ad apostolicam sedem, in qua rite ordinati meritis beati Petri apostoli meliores efficiuntur* . . . Vgl. außerdem: Karl Hofmann, *Der „Dictatus Papae“ Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung*, Paderborn 1933, 67–73; Dominikus Lindner, *Die sogenannte Erbheiligkeit des Papstes in der Kanonistik des Mittelalters: Zeitschr. d. Savigny-Stiftg. für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 53* (1967) 15–26.

Aus dieser einzigartigen Stellung des Petrus, die in der Schlüsselübergabe Matth. 16, 18 f. begründet ist, ergibt sich für Gregor der besondere Vorrang der Römischen Kirche und ihres Inhabers, des Papstes. Darum ist die Römische Kirche Mutter aller Kirchen³⁶; darum ist der Papst „universalis papa“³⁷, „universalis ecclesiae episcopus“³⁸.

Wenn die Römische Kirche die Mutter aller übrigen lokalen Kirchen ist, woher erhalten dann die einzelnen Kirchen und ihre Leiter, die Bischöfe, ihre Vollmacht? Stammt die Autorität der Bischöfe direkt von Gott, oder wird sie ihnen vom Apostolischen Stuhl verliehen? Die bischöfliche Würde ist, wie Gregor in einem Brief an Bischof Hermann von Metz sagt, von der „divina pietas“ eingesetzt worden³⁹, ist also an sich göttlichen Ursprungs. Die Bischöfe stehen an Christi Statt ihren Bistümern vor, heißt es ein andermal⁴⁰.

Der erste und zugleich fundamentale Satz des Dictatus Papae, jenes Dokumentes aus dem Register Gregors, das heute mit guten Gründen als Kapitelüberschriften für eine beabsichtigte kanonistische Sammlung angesehen wird⁴¹, lautet: „Die Römische Kirche ist allein vom Herrn gestiftet“⁴².“ Der These liegt eine Aussage des Petrus Damiani zugrunde. Auf einer Synode in Mailand 1059/60 hatte dieser gesagt: „Alle Kirchen, seien es Patriarchats-, Metropolitan- oder Bischofssitze oder Kirchen gleich welchen Ranges hat nur ein König oder ein Kaiser oder ein Mensch irgendeines Standes errichtet und sie je nach Willen oder Möglichkeit mit Vorrechten ausgestattet. Die Römische Kirche allein aber hat jener gegründet und auf dem Felsen des alsbald entstehenden Glaubens errichtet, der dem seligen Schlüsselträger des ewigen Lebens die Gewalt über das irdische und über das himmlische Reich verliehen hat“⁴³.“ Das Wort des Petrus Damiani ist in einige Kanonessammlungen aus der Zeit Gregors

³⁶ R. II 75, S. 238.

³⁷ R. I 21a, S. 35 (Lehnseid Richards von Capua).

³⁸ R. VIII 21, S. 554. Dies wird indirekt ausgesprochen: *Et beatus Ambrosius, licet sanctus non tamen universalis ecclesie episcopus . . .*

³⁹ R. IV 2, S. 295.

⁴⁰ R. VI 21, S. 433.

⁴¹ Vgl. Giovanni B. Borino, Un' ipotesi sul „Dictatus Papae“ di Gregorio VII: Archivio della Deputazione Romana di Storia Patria 67 (1944) 237—252; Karl Hofmann, Der „Dictatus Papae“ Gregors VII. als Index einer Kanonessammlung?: Studi Gregoriani 1, Rom 1947, 531—537; Stephan Kuttner, Liber canonicus. A Note on „Dictatus Papae“ c. 17: Studi Gregoriani 2, Rom 1947, 387 bis 401.

⁴² R. II 55a, S. 202: *Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata*. Vgl. zum Ganzen: Hofmann, Der „Dictatus Papae“ Gregors VII. 24—33.

⁴³ Migne, PL 145,91. Dieselbe Stelle kommt auch in der „Disceptatio Synodalis“ des Petrus Damiani vor, die 1062 geschrieben wurde: MGH, Libelli de lite imperatorum et pontificum 1, Hannover 1891, 78.

VII., nämlich in die Rechtssammlungen Anselms von Lucca⁴⁴ und des Kardinals Deusdedit⁴⁵ aufgenommen worden — aber die Kanonisten haben es in einem entscheidenden Punkt verändert. Es heißt nämlich jetzt nicht mehr, wie bei Petrus Damiani, die anderen Kirchen seien von Königen, Kaisern oder sonstigen Personen gegründet worden, sondern beide Sammlungen schreiben: Alle Kirchen jedweden Ranges hat die Römische Kirche gegründet; sie selbst aber ist nur von Christus gestiftet worden⁴⁶. Es liegt nahe, daß nicht erst die Kanonisten die Stelle des Petrus Damiani in diesem Sinne interpretiert haben, sondern daß schon Gregor VII. selbst bei Satz 1 des *Dictatus Papae* dieses Verständnis zugrunde legt. In einem Brief, in dem er sich mit dem Primatsprivileg für das Erzbistum Lyon beschäftigt, schreibt er nämlich an einige französische Erzbischöfe: „Wie eure Fraternitas weiß, hat der Apostolische Stuhl . . . durch göttliche Gnade vom Heiligen Geist belehrt, in den verschiedenen Provinzen und Reichen Bischöfe, Erzbischöfe und Primaten eingesetzt⁴⁷.“ Die lokalen Kirchen verdanken also, so will Gregor betonen, dem Apostolischen Stuhl ihre Errichtung. Bedeutet das nun, daß Gregor in den Bischöfen gleichsam nur Delegierte des Papstes sieht? Ein Text aus einem Brief Leos d. Gr. an seinen Vikar in Illyrien, den Bischof von Thessalonich, in dem es heißt, der Vikar habe nur eine „*pars sollicitudinis*“ erhalten, nicht aber die „*plenitudo potestatis*“⁴⁸, wurde bereits von Pseudo-Isidor ins Grundsätzliche umgewandelt und für eine Bestimmung des Verhältnisses Papst—Bischöfe verwendet. Bei Pseudo-Vigilius heißt es: „Kein Wohlunterrichte-

⁴⁴ Anselmi episcopi Lucensis Collectio canonum lb. 1 c. 63, ed. F. Thanner, Innsbruck 1906/15, 31—32. Zu Anselm vgl. P. Fournier - G. Le Bras, Histoire des collections canoniques en Occident 2, Paris 1932, 25—37.

⁴⁵ Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, hg. v. Victor Wolf von Glanvell, Paderborn 1905 (Neudruck Aalen 1967) 106 f. Zu Deusdedit vgl. Fournier - Le Bras, Histoire des collections 2, 37—53.

⁴⁶ Anselmi Collectio lb. 1 c. 63, ed. Thanner 31—32: *Omnes autem sive patriarchae in cuiuslibet apicem sive metropoleon primatus aut episcopatum cathedras vel ecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitatem ipsa instituit; illam vero solus ipse fundavit . . .*

Deusdedit, ed. Wolf von Glanvell 106: *Omnes autem, siue patriarchini cuiuslibet apicem, siue metropoleon primatus aut episcopatum cathedras uel ecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitatem ipsa instituit. Illam uero solus ipse fundauit et super petram fidei mox nascentis erexit, qui beato eterne uite clauigero terreni simul et celestis imperii iura commisit.*

⁴⁷ R. VI 35, S. 450.

⁴⁸ Ep. 14,1, Migne PL 54, 671 (P. Jaffé - S. Loewenfeld u. a., Regesta Pontificum Romanorum, Leipzig 1885, Nr. 411): *Vices enim nostras ita tuae credidimus caritati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.* Zu der Formel vgl. Jean Rivièrre, In partem sollicitudinis . . . Evolution d'une formule pontificale: Revue des Sciences Religieuses 5 (1925) 210—231.

ter oder Einsichtsvoller zweifelt daran, daß die Römische Kirche Grundlage und Ursprung der anderen Kirchen ist. Keinem Rechtgläubigen ist es verborgen, daß von ihr alle Kirchen ihren Ausgang genommen haben . . . Denn diese Kirche, die die erste ist, hat zwar den anderen Kirchen ihre Stellvertretung übertragen, aber nur in der Weise, daß ihnen ein Teil der Aufgabe, nicht aber die Vollgewalt verliehen worden ist⁴⁹. — Die Bischöfe sind also von der Römischen Kirche als Stellvertreter berufen, aber nicht für die gesamte Gewalt, sondern nur für einen Teil. So sehr nun diese Bestimmung vor allem Fragen der Verwaltung und der Gerichtsbarkeit betrifft, so ist doch Jean Rivièrè recht zu geben, daß in der Aussage, vor allem im ersten Teil, wo es heißt, daß die Römische Kirche Fundament der übrigen Kirchen sei, schon eine mehr grundsätzliche, theologische Bestimmung getroffen wird⁵⁰. Alle Kirchen leiten von der Römischen Kirche ihre Autorität her.

Bei Gregor VII. finden wir einen Anklang an die genannten Aussagen Pseudo-Isidors. Von der Kirche von Pavia sagt Gregor, sie habe eine vorzüglichere Stellvertretung erhalten als andere Kirchen⁵¹. Leo Meulenberg

⁴⁹ Pseudo-Vigilius VII, ed. Paul Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, Leipzig 1863 — Neudruck Aalen 1963, 712. *Nulli vel tenuiter scienti vel pleniter sapienti dubium est, quod ecclesia Romana fundamentum et sors sit ecclesiarum, a qua omnes ecclesias principium sumpsisse nemo recte credentium ignorat . . . Ipsa namque ecclesia quae prima est ita reliquis ecclesiis vices suas credidit largiendas, ut in parte sint vocatae sollicitudinis, non in plenitudine potestatis* . . . Vgl. Rivièrè, *In partem sollicitudinis* 217 f. Vgl. zum Ganzen auch: Robert L. Benson, *Plenitudo potestatis: Evolution of a Formula from Gregory IV to Gratian: Studia Gratiana* 14, Bologna 1967, 193—217.

⁵⁰ Vgl. Rivièrè, a.a.O. 217.

⁵¹ R. I 12, S. 20: *Quod quidem pre ceteris Longobardorum episcopis te oportet agere, ut, sicut apostolica et universalis ecclesia eam, cui Deo volente preesse dinosceris, speciali gratia et honore sullimavit, ita, cum necessitas et causarum labor exigerit, in sollicitudine matris desudet acrius, quae caritatis eius et vicarie dispensationis munus sortitur optimius.*

Yves Congar und ihm folgend Leo Meulenberg ziehen in diesem Zusammenhang fälschlicherweise noch einen anderen Text heran, der bei Ivo v. Chartres überliefert ist und ein Schreiben Gregors VII. an die französischen Bischöfe sein soll.

Ivo von Chartres, Ep. 8, Migne PL 162, 19—20: *Item Gregorius in epistola de Aldrico Cenomanensi episcopo ad Gallias directa: „Nullus Aldricum iudicet, aut iudicare praesumat. Sed si quid, quod absit! grave intolerandumque ei objectum fuerit, nostra erit exspectanda censura, ut nihil prius de eo qui ad obsequium sanctae Romanae confugit Ecclesiae, ejusque implorat auxilium, decernatur, quam ab ejus Ecclesiae fuerit praeceptum auctoritate, quae vices suas ita aliis impertivit Ecclesiis ut sint in parte vocatae sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis. . .*

Bei dem Text handelt es sich um ein Zitat aus einem gefälschten Brief Gregors IV. JL 2579. Der volle Wortlaut des Briefes: Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae* CLXXXVIII—CXCIV; MGH, *Epistolae* 5, Berlin 1898/99, 73—81.

meint, es müsse offenbleiben, ob der Papst hier eine grundsätzliche Anschauung über das Verhältnis von Papsttum und Episkopat wiedergeben wolle⁵². Man muß in der Tat vorsichtig sein, allein auf Grund der zitierten Stelle eine prinzipielle Anschauung Gregors VII. behaupten zu wollen. Aber wenn wir den genannten Grundsatz Gregors, nur die Römische Kirche sei von Gott gegründet, und wenn wir die Gesamtvorstellung des Papstes von der Stellung der Römischen Kirche innerhalb der Gesamtkirche mitberücksichtigen, so scheint es zum mindesten nahezuliegen, daß Gregor die Autorität der Bischöfe als eine stellvertretende des Apostolischen Stuhles angesehen hat.

Der Römischen Kirche kommt nach Gregor dank dieser ihrer einzigartigen Stellung die höchste und absolut verpflichtende Autorität in der Gesamtkirche zu. Sie besitzt die höchste Lehrautorität⁵³. Dabei hat sie niemals geirrt und wird auch in Ewigkeit niemals irren, wie Satz 22 des *Dictatus Papae* betont⁵⁴. Der römische Bischof besitzt allein das absolute

Den Nachweis der Fälschung führt Hinschius, a. a. O. CLXXXVII ff.

W. Goffart, Gregory IV for Aldric of Le Mans (833): A Genuine or Spurious Decretal?: *Mediaeval Studies* 28 (1966) 22—38, meint neuerdings, die Echtheit der Dekretale habe viel Wahrscheinlichkeit für sich.

Yves Congar, Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts: *Sentire Ecclesiam* (Festschrift H. Rahner), Freiburg 1961, 209—210, Anm. 48, zitiert den erwähnten unechten Brief Gregors IV.: „Für die Vorstellung einer alleinigen Gewalt und einer einzigen Diözese, in der die Bischöfe wie Vikare sind, stützte man sich entweder auf einen unechten Brief Gregors IV. (Jaffé 2579) oder auf ein solches falsches Dekretale.“ In derselben Anmerkung zitiert er einige Briefe aus dem Register Gregors VII. und fährt dann fort: „... ebenso ein Brief an die französischen Bischöfe angelegentlich des Bischofsitzes von Le Mans, den uns Ivo von Chartres erhalten hat: Ep. 8 (PL 162, 19 D—20 A)“. (Es folgt ein Zitat aus dem unechten Brief Gregors IV.).

Leo Meulenberg, Der Primat der Römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII., s'Gravenhage 1965, schreibt S. 54: „Über diesen Aspekt spricht Gregor sich umständlicher aus in einem Brief, in dem er dem französischen Episkopat das Recht bestreitet, den Bischof von Le Mans verurteilen zu können: *Nullus Aldricum* ...“ (Es folgt das Zitat aus Ivo v. Chartres). Meulenberg fährt dann fort: „Es handelt sich hier um ein wörtliches Zitat aus einem gefälschten Brief Gregors IV., das in den D. S. P. (*Diversorum Sententiae Patrum*) unmittelbar nach der Ps. Vigiliusstelle aufgenommen wurde.“ — In Wirklichkeit ist bei Ivo v. Chartres von Gregor VII. überhaupt nicht die Rede.

⁵² Vgl. Meulenberg, Der Primat der Römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII. 53 f.

⁵³ R. I 15, S. 24. Das ist auch der Inhalt von *Dictatus Papae* 17, R. II 55a, S. 205: *Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate*. Vgl. dazu Kuttner, *Liber canonicus* a. a. O. 387—401.

⁵⁴ R. II 55a, S. 207: *Quod Romana ecclesia nunquam erravit nec imperpetuum scriptura testante errabit*.

Weiherecht in der Kirche (DP 14)⁵⁵. Darum ist er der *universalis pontifex*⁵⁶, der *universalis ecclesiae episcopus*⁵⁷, wobei die Bezeichnung *universalis*-allgemein nach DP 2 nur ihm allein zukommt⁵⁸.

Der Papst besitzt auch die höchste Jurisdiktionsgewalt in der Gesamtkirche: Die wichtigeren Angelegenheiten aller Kirchen sind vor den Apostolischen Stuhl zu bringen (DP 21)⁵⁹. Der Papst allein kann Bischöfe absetzen und wiedereinssetzen (DP 3)⁶⁰, er allein kann Translationen vornehmen (DP 13)⁶¹.

Dem Inhaber des römischen Bischofsstuhles kommt auch die oberste Gerichtshoheit in der Gesamtkirche zu. DP 19 zitiert den alten *symmachianischen Grundsatz*: Der Papst kann von niemandem gerichtet werden⁶². Sein Richterspruch darf von niemandem aufgehoben werden, heißt es in DP 18, er selbst aber darf allein alle Gerichtsurteile aufheben⁶³.

Schließlich steht es nach Gregor auch dem Papst allein zu, je nach den Bedürfnissen neues Recht zu schaffen (DP 7)⁶⁴.

Den Grundsatz, daß die Römische Kirche höchste Autorität und Richtschnur für die Gesamtkirche sei, konkretisiert Gregor in den einzelnen kirchlichen Lebensbereichen. Dem Bemühen, daß die Regierungsgewalt des römischen Bischofs überall präsent sei, diene das Institut der päpstlichen Legaten⁶⁵. Die disziplinären und liturgischen Gebräuche der Rö-

⁵⁵ R. II 55a, S. 205: *Quod de omni ecclesia quocunque voluerit clericum valeat ordinare*. Vgl. auch R. I 31, S. 51.

⁵⁶ R. VI 17a, S. 425.

⁵⁷ R. VIII 21, S. 554.

⁵⁸ R. II 55a, S. 202.

⁵⁹ R. II 55a, S. 206: *Quod maiores cause cuiuscunque ecclesie ad eam referri debeant*. Vgl. auch R. IV 23, S. 335; II 51, S. 193.

⁶⁰ R. II 55a, S. 202: *Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare*.

⁶¹ R. II 55a, S. 204: *Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare*.

⁶² R. II 55a, S. 206: *Quod a nemine ipse iudicari debeat*.

Zur Geschichte des Rechtssatzes vgl. A. M. Koeniger, *Prima sedes a nemine iudicatur* (Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe A. Ehrhard 1922), 273–300; Harald Zimmermann: *Papstabsetzungen des Mittelalters*, Graz-Wien-Köln 1968, 2–6.

⁶³ R. II 55a, S. 206: *Quod sententia illius a nullo debeat retractari et ipse omnium solus retractare possit*. Vgl. auch DP 20, R. II 55a, S. 206: *Quod nullus audeat condemnare apostolicam sedem apellantem*.

⁶⁴ R. II 55a, S. 203: *Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, . . .*

⁶⁵ Vgl. die Empfehlung des Legaten Amatus v. Oloron in Gallien durch Gregor VII. (1077): *Dilectissimi fratres et filii, prudentiae vestrae manifestissime notum est: quod Romana ecclesia hanc consuetudinem habuit ab ipsis suae fundationis primordiis, ut ad omnes partes, quae christianae religionis titulo praenotantur, suos legatos mitteret; quatinus ea, quae gubernator et rector eiusdem Romanae ecclesiae per suam praesentiam expedire non praevalet, vice sua*

mischen Kirche sind Maßstab für alle anderen Kirchen. Gregor setzte sich mit aller Entschiedenheit dafür ein, daß in Spanien die dortige Liturgie abgeschafft und die römische Liturgie eingeführt werde⁶⁶. Dem Böhmenherzog Wratislaw verbot er den Gebrauch der slawischen Sprache beim Gottesdienst⁶⁷, und von den Priestern Sardiniens verlangte er, daß sie sich nach der Gewohnheit der Römischen Kirche den Bart rasieren sollen⁶⁸. Überhaupt bemühte sich Gregor darum, daß sich die anderen Kirchen eng an Rom anschließen sollten. Transalpine Bischöfe wurden ermahnt, sich in Rom öfter sehen zu lassen⁶⁹; die Pflicht zur *visitatio ad limina* wurde eingeschärft⁷⁰. Immer wieder werden die Bischöfe der einzelnen Länder aufgefordert, bei den jährlichen Synoden zu erscheinen⁷¹.

Wenn wir vom Kirchenverständnis Gregors VII. sprechen, müssen wir auch kurz auf sein Verhältnis zur weltlichen Gewalt eingehen. In der karolingischen und ottonisch-salischen Zeit, also vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, wurde, wie wir bereits erwähnt haben, die *ecclesia universalis* von zwei Gewalten, dem *regnum* und dem *sacerdotium*, getragen, die beide in gleicher Weise der Kirche zu dienen hatten⁷².

Gregor VII. gesteht zu, daß auch die königliche beziehungsweise fürstliche Gewalt von Gott verliehen ist⁷³. In einem Brief an Rudolf von Schwaben sagt der Papst, die beiden Gewalten hätten für den Leib der Kirche dieselbe Aufgabe, wie die beiden Augen für den menschlichen

legatis concessa, monita salutis ac morum honestatem per eos cunctis per orbem terrarum constitutis ecclesiis nuntiaret, easque apostolica doctrina in omnibus, quae sacrae religioni conveniunt, diligenter instrueret. (Monumenta Gregoriana, ed. Philipp Jaffé, [Bibliotheca Rerum Germanicarum 2], Berlin 1865, 547.) Zur Tätigkeit der Legaten vgl. folgende Arbeiten: Otto Schumann, Die päpstlichen Legaten in Deutschland zur Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V., Marburg 1912; Helene Tilmann, Die päpstlichen Legaten in England bis zur Beendigung der Legation Gualas, Bonn 1926; Theodor Schieffer, Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrag von Meerssen bis zum Schisma von 1130, Berlin 1935; Gerhard Säbekow, Die päpstlichen Legationen nach Spanien und Portugal bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts, Berlin 1931.

⁶⁶ R. III 18, S. 283 f.; I 64, S. 93.

⁶⁷ R. VII 11, S. 474 f.

⁶⁸ R. VIII 10, S. 529.

⁶⁹ R. I 79, S. 113; IX 1, S. 568 f.

⁷⁰ R. VI 30, S. 443 f.

⁷¹ Vgl. etwa R. VII 1, S. 460; Jaffé, Monumenta Gregoriana S. 548—550, Nr. 23.

⁷² Vgl. Tellenbach, *Libertas* 77 ff.; Ladner, *The concepts of „Ecclesia“ and „Christianitas“* 50 f.; Friedrich Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.* (Miscell. Hist. Pontif. 19), Rom 1954, 182.

⁷³ R. I 37, S. 59 (an die Gräfin Adelheid von Turin): *Ad hoc enim tibi a Domino et honoris dignitas et potentie amplitudo concessa est . . .*; R. VII 21, S. 497 (an den Dänenkönig Haakon): *. . . cui regni curam providentia divina commisit . . .*

Körper⁷⁴. Aber die beiden Gewalten sind für Gregor nicht zwei gleichwertige Größen. Die geistliche Gewalt ist von unendlich höherem Wert. Das Sacerdotium ist für ihn im Anschluß an Ambrosius wie das schimmernde Gold, das regnum dagegen wie Blei⁷⁵. In den beiden Briefen an Bischof Hermann von Metz, in denen Gregor die Bannung und Absetzung Heinrichs IV. rechtfertigt, läßt er sich zu der Behauptung hinreißen, die königliche Würde sei eine Erfindung der *superbia humana*, die geistliche dagegen eine Einrichtung der *divina pietas*⁷⁶, ja, die Könige und Fürsten hätten ihren Ursprung bei den bösen und verderbten Menschen, die Gott nicht kennen würden und in der Gewalt des Teufels seien⁷⁷.

Das Hervorkehren des höheren Wertes der geistlichen gegenüber der weltlichen Gewalt besagt noch nicht notwendig eine Überordnung der einen über die andere. In seiner Aussage über die beiden Gewalten betont Gelasius auch den höheren Wert der geistlichen Gewalt, ohne daß er ihr jedoch die weltliche Gewalt unterordnen würde⁷⁸. Aber Gregor ging es nicht nur um den Vorrang der geistlichen Gewalt, sondern um ihre Überordnung über das regnum. In seinem zweiten Brief an Bischof Hermann von Metz sagt Gregor: „Wem die Gewalt verliehen ist, den Himmel zu öffnen und zu schließen, soll es dem nicht auch zukommen, die irdischen Angelegenheiten zu entscheiden?“⁷⁹; und in einem Schreiben an seine Getreuen in Deutschland heißt es: „Wenn der Stuhl des heiligen Petrus

⁷⁴ R. I 19, S. 31: *Nam sicut duobus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, ita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesie spirituali lumine regi et illuminari probatur.*

⁷⁵ R. VIII 21, S. 554.

⁷⁶ R. IV 2, S. 295.

⁷⁷ R. VIII 21, S. 552. Ernst Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen* in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung 1, Tübingen 1918, 203 ff., meint, Gregor trage hier augustinische Gedanken vor. Er spreche in seinen negativen Äußerungen über den Ursprung des Staates von der Entstehung des heidnischen Staates und rede von der Fortsetzung dieses Teufelsstaates auf christlichem Boden in Gestalt der *civitas terrena*, der jene angehören, die nicht nach dem Gottesreich streben. Man wird Gregors Äußerungen hier wohl schwerlich in ein augustinisches System pressen dürfen. Gregors Brief ist eine Parteilichkeit und sucht den Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt kräftig hervorzuheben. Vgl. Tellenbach, *Libertas* 187, Anm. 36. Vgl. auch H.-X. Arquillière, *La II^e lettre de Grégoire VII à Herman de Metz* (1081). *Ses sources patristiques: Recherches de Science Religieuse* 40 (1951/52) 236–238. Arquillière spricht von „*Augustinisme politique*“.

⁷⁸ Vgl. den Text des Gelasius bei Carl Mirbt-Kurt Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus* 1, Tübingen 1967, 222 f. Daß Gelasius nur einen „Vorrang“ der geistlichen Gewalt vor der weltlichen vertritt, nicht aber eine „Überordnung“ der ersteren über die letztere betont vor allem Tellenbach, *Libertas* 46.

⁷⁹ R. VIII 21, S. 550.

schon das Himmlische und das Geistliche entscheidet und richtet, um wieviel mehr dann das Irdische und Weltliche⁸⁰⁷“

Die päpstliche Gewalt zu binden und zu lösen gilt also nicht nur im geistlichen Bereich, sondern auch im weltlichen. Darum kann der Papst nach Gregor auch den deutschen König absetzen⁸¹. Einen selbständigen und unabhängigen Bereich des Staates gibt es für Gregor nicht. Die päpstliche Gewalt erstreckt sich auf die ganze Christenheit in all ihren Angelegenheiten. Dabei ist dem Apostolischen Stuhl ein absoluter Gehorsam entgegenzubringen. Der Römischen Kirche und ihren Anordnungen nicht gehorchen ist für Gregor gleichbedeutend mit dem Abfall vom rechten Glauben: „qui apostolice sedi oboedire contempnit, scelus idolatrie incurrit“, ist eine fast stereotype Wendung, die bei Gregor immer wiederkehrt⁸².

Gregors ekklesiologische Vorstellungen sind aufs engste verknüpft mit den Bestrebungen der Reformbewegung des 11. Jahrhunderts. Gregor und dem Kreis der Reformer um ihn ging es darum, die Kirche von der Umklammerung durch die weltliche Gewalt zu befreien. Die *Libertas ecclesiae*, das war das große Schlagwort der gregorianischen Bewegung⁸³. In der nun einsetzenden Reflexion über das Verhältnis von regnum und sacerdotium wurde man sich des eigenständigen Charakters der Kirche als geistlicher Anstalt wieder bewußt. Dabei hatte Gregor nicht die Absicht, den geistlichen und weltlichen Bereich vollständig zu trennen. Eine Trennung von Kirche und Staat im modernen Sinn war für den Menschen des hohen Mittelalters nicht vorzustellen. Gregor wollte die *ecclesia universalis* im alten Sinne nicht zerstören. Er wollte nur den rechten Ordo herstellen⁸⁴. Zu diesem rechten Ordo aber gehörte es, daß die Kirche als geistliche Anstalt ihre Eigenständigkeit wieder zurückerhalten sollte⁸⁵. Der Kaiser wurde seiner sakralen Würde mit den daraus folgenden Eingriffsmöglichkeiten in das kirchliche Gebiet weitgehend entkleidet und in die Reihe der Laien verwiesen⁸⁶. Die geistliche Gewalt, vor allem ihre hierarchische Spitze, der Apostolische Stuhl, sollte nach Gregor der einzige Pol der *ecclesia universalis* im weitesten Sinne sein. Hatte bisher die

⁸⁰ R. IV 24, S. 338.

⁸¹ Vgl. die beiden Schreiben Gregors an Bischof Hermann von Metz: R. IV 2, S. 293—297 und R. VIII 21, S. 544—562.

⁸² Z. B. R. IV 24, S. 338 u. ö. Vgl. auch DP 26: *Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane ecclesie*. R. II 55a, S. 207.

⁸³ Vgl. zur ganzen Frage: Tellenbach, *Libertas*.

⁸⁴ Vgl. Tellenbach, *Libertas* 151—192.

⁸⁵ Vgl. Tellenbach, *Libertas* 151 ff.

⁸⁶ Vgl. R. VIII 21, S. 555 f.: Die Exorzisten haben Gewalt über die Dämonen; um wieviel mehr haben sie dann Gewalt über die Könige und Fürsten der Erde, die von den Dämonen beherrscht werden und Glieder der Dämonen sind. Vgl. auch Tellenbach, *Libertas* 175 ff.

Laiengewalt die Kirche beherrscht, so sollte nach dem Ordo, den Gregor herstellen wollte, die weltliche Gewalt der geistlichen in Gehorsam unterworfen sein⁸⁷.

In dem Bemühen um Emanzipation der Kirche von den laikalen Gewalten mußte die geistliche Gewalt besonders hervorgekehrt werden. Das aber führte notwendigerweise innerhalb der Kirche zu einer stärkeren Betonung des Unterschieds zwischen Klerus und Laien und zu einer Stärkung und Hervorhebung der Hierarchie. Schon das Papstwahldekret von 1059, das die Wahl weitgehend in die Hände der Kardinalbischöfe legte, enthält, worauf besonders Friedrich Kempf hingewiesen hat, eine deutliche Hervorkehrung des alten hierarchischen Prinzips⁸⁸. Da die Bischöfe jedoch oft allzusehr mit dem System der Bevormundung der Kirche durch die Laien verquickt waren, suchte Gregor vor allem die Stellung des Papsttums zu stärken.

Das Ringen der beiden Gewalten, des imperium und sacerdotium, um die rechte Zuordnung zueinander fand bekanntlich im sogenannten Investiturstreit kein Ende. Im 12., 13. und 14. Jahrhundert sollten noch lange und erbitterte Auseinandersetzungen um die Stellung der beiden Gewalten hervorbrennen.

Was jedoch die Reformbewegung des 11. Jahrhunderts, und vor allem ihr bedeutendster Vertreter, Gregor VII., eingeleitet hat, blieb nicht ohne Folgen für die Ekklesiologie im engeren Sinn. Das ekklesiologische Konzept Gregors VII., das hat unsere Untersuchung gezeigt, trägt vor allem zwei ausgeprägte Akzente⁸⁹: Zum ersten wird bei ihm der päpstliche Primat zum Angelpunkt der gesamten Ekklesiologie. Nicht daß die anderen Momente ganz fehlen würden. Man kann auch nicht sagen, daß Gregor die bischöfliche Gewalt völlig auf die Seite geschoben hätte. Er betont stark das hierarchische Moment im allgemeinen. Aber der Primat erhält den Rang des konstituierenden Prinzips in seinem Kirchenverständnis, wie unsere Einzelnachweise gezeigt haben⁹⁰.

Das zweite Moment der gregorianischen Ekklesiologie ist der ausgesprochen juristische Charakter, der sie prägt. Der mystische Kirchenbegriff, so sahen wir, klingt zwar ab und zu an, bleibt aber ganz am Rande und bleibt hinter dem juristischen Aspekt zurück.

⁸⁷ Vgl. Tellenbach, *Libertas* 187; van Laarhoven, „Christianitas“ et Réforme Grégorienne 33–98. Vgl. zu den Anschauungen Gregors VII. über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt auch Alfons M. Stickler, II „gladius“ nel registro di Gregorio VII: Studi Gregoriani 3, Rom 1948, 89–103.

⁸⁸ Vgl. Friedrich Kempf, Pier Damiani und das Papstwahldekret von 1059: *Archivum Historiae Pontificiae* 2 (1964) 73–89.

⁸⁹ Vgl. Congar, *Kirchenfrömmigkeit* 205.

⁹⁰ Vgl. auch van Laarhoven, „Christianitas“ et Réforme Grégorienne 43 f.

Diese beiden Momente, die Lehre vom Primat, als dem Angelpunkt der gesamten Ekklesiologie, und die stark juristische Ausprägung der Lehre von der Kirche wurden für die hoch- und spätmittelalterliche Ekklesiologie, vor allem für die großen Kanonisten des 13. bis 15. Jahrhunderts, bestimmend. Im Hochmittelalter beschäftigten sich ja in erster Linie die Kanonisten mit der Lehre von der Kirche. Ihnen ging es freilich vornehmlich um deren sichtbare Gestalt.

Man muß sich allerdings hüten, eine direkte Entwicklungslinie von Gregor VII. zur Kirchenlehre der Kanonisten des 13. und 14. Jahrhunderts, vor allem zu den sogenannten Papalisten unter ihnen, zu ziehen. Die Kirchenlehre der Kanonisten des 13. Jahrhunderts war viel differenzierter als die gregorianische. Durch die Anwendung der scholastischen Methode auch im Kirchenrecht, kam man zu viel feineren Unterscheidungen. Das läßt sich vor allem in der Frage der päpstlichen Gewalt in *temporalibus*, also in der weltlichen Sphäre, feststellen. Die Eingriffsmöglichkeiten des Papstes werden jetzt viel stärker juristisch differenziert, als dies bei Gregor der Fall war⁹¹. Aber daneben beziehen die Kanonisten des 13. Jahrhunderts auch wieder extremere Positionen in der Frage, wie der Papst der Rechtsordnung in der Kirche gegenüberstehe. Gregor VII. sagt im *Dictatus Papae*, Satz 7, es sei allein Sache des Papstes, neue Gesetze in der Kirche zu erlassen, aber er fügt hinzu: „*pro temporis necessitate*“⁹². Eine sachliche Forderung durch die Bedürfnisse der Kirche muß also vorliegen. Kanonisten des 13. Jahrhunderts, wie Tancred oder Bernhard von Parma, dagegen behaupten eine unumschränkte Verfügungsgewalt des Papstes über die positive Rechtsordnung in der Kirche: „*in iis quae vult, ei est pro ratione voluntas, nec est qui ei dicat, cur ita facis*“, heißt es beispielsweise bei Bernhard von Parma⁹³.

Wir müssen also differenzieren, wenn wir die ekklesiologischen Entwicklungslinien von der gregorianischen zur späteren Zeit des hohen Mittelalters verfolgen wollen. Es kann das hier nicht unsere Aufgabe sein. Aber auf der anderen Seite wurden im 11. Jahrhundert Akzente gesetzt, die weitergewirkt haben. Die gregorianischen Ideen und Reformen haben sich in einer Reihe von Rechtssammlungen niedergeschlagen, die später einen großen Einfluß erlangt haben und zum Teil auch ins Dekret Gratians

⁹¹ Vgl. etwa für Innocenz III.: Kempf, Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Vgl. außerdem die zahlreichen Arbeiten von Alfons M. Stickler sowie J. A. Watt, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, London 1965.

⁹² R. II 55a, S. 203. Vgl. in diesem Zusammenhang Kuttner, *Liber canonici*. A note on „*Dictatus Papae*“ c. 17, 389—397.

⁹³ Bernardus Parmensis, *Glossa ordinaria* X 1, 7, 3 *veri Dei vicem*, Lugduni 1558, S. 134 f.

eingegangen sind⁹⁴. Die Rechtssammlungen des 11. Jahrhunderts aber tragen das Gepräge der ekklesiologischen Vorstellungen Gregors VII. an sich⁹⁵. So ist ein Einfluß der gregorianischen auf die spätere Ekklesiologie des Hoch- und Spätmittelalters offenkundig.

Freilich, Gregor VII. hatte nicht den Eindruck, neue Akzente zu setzen. Er betont es immer wieder, daß es ihm nur darum gehe, die alten Vorschriften und Ordnungen der Väter wieder zu erneuern⁹⁶. Was den Inhalt der Lehre vom Primat betrifft, so vertritt Gregor nicht grundsätzlich neue Dinge. Vieles war schon durch Leo den Großen⁹⁷ und andere Päpste, vor allem auch durch Pseudo-Isidor⁹⁸, grundgelegt worden. Aber Gregor sucht dies alles mit einer großen Folgerichtigkeit in die Tat umzusetzen, sucht damit Ernst zu machen. Dazu kommt — und das ist nicht zu unterschätzen —, daß Gregors ekklesiologische Vorstellungen, so juristisch sie geformt sind, sich mit einer großen religiösen Intensität verbunden haben⁹⁹. Das gab ihnen eine besondere Stoßkraft, so daß Gregor zur einflußreichsten Gestalt in jener Zeit der Wende werden konnte.

⁹⁴ Vgl. zu den gregorianischen Rechtssammlungen: Fournier-Le Bras, *Histoire des collections canoniques* 2, 3—54. Zum Weiterwirken der Sammlungen vgl. Jean Gaudemet, *Collections canoniques et primauté pontificale: Revue de Droit Canonique* 16 (1966) 105—117.

⁹⁵ Vgl. Gaudemet, *Collections canoniques et primauté pontificale*, a. a. O. 105—107.

⁹⁶ Vgl. z. B. R. III 10, S. 265 f.; IV 27, S. 342 f.; V 3, S. 350 f.; V 13, S. 366; VII 11, S. 473 u. ö. Vgl. auch: Gerhart B. Ladner, *Two Gregorian Letters on the Sources and Nature of Gregory VII' Reform Ideology: Studi Gregoriani* 5, Rom 1956, 221—242.

Giovanni Miccoli, „*Ecclesiae primitivae forma*“: *Chiesa Gregoriana* (Storici antichi e moderni 17), Firenze 1966, 225—299; J. Gilchrist, *Gregory VII and the juristic sources of his ideology: Studia Gratiana* 12, Bologna 1967, 1—37.

Unter „Väter“ versteht Gregor nicht nur die Kirchenväter, sondern ebenso die Beschlüsse von Konzilien und die Dekretalen der Päpste. Vgl. dazu auch Arquillière, *La II^e lettre de Grégoire VII à Herman de Metz* a. a. O. 232.

⁹⁷ Vgl. zur Primatsauffassung Leos: Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums* 1, Tübingen 1930, 423—564; Hans Martin Klinkenberg, *Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr.: Zeitschr. d. Savigny-Stiftg. für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.* 38 (1952) 37—117; Peter Stockmeier, *Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München 1959, 205—211; Walter Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz-Wien-Köln 1960, 10 ff.

⁹⁸ Vgl. G. Hartmann, *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor*, Stuttgart 1930.

⁹⁹ Vgl. August Nitschke, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII.: Studi Gregoriani* 5, Rom 1956, 115—219. Nitschke dürfte allerdings in der Herausstellung der übernatürlichen Beweggründe Gregors zu weit gehen.

Vgl. außerdem: Raffaello Morghen, *Ideali religiosi e azione politica nell'opera di Gregorio VII.: Studi Gregoriani* 3, 163—172.

Inkarnation und Kirche

Hugo Rahner und ein Neuansatz in der nachkonziliaren Ekklesiologie

Man hat den nun verewigten Hugo Rahner schon zu seinen Lebzeiten den Mann der „*theologia cordis*“, der „Herzenstheologie“ genannt und Alfons Rosenberg stellte fest: „Diese *theologia cordis* ist das Kernstück des Denkens und Verkündens Hugo Rahners¹.“ — Die Berechtigung einer solchen Kennzeichnung mag zunächst wohl darin liegen, daß Rahner in einer exegetisch-geschichtlichen Untersuchung zur patristischen Auslegung von Joh 7,37.38 gezeigt hat, wie die patristische Theologie von der Kirche die geöffnete Seite des Christus am Kreuze als Lebensquell und Ursprungsort der Ekklesia gepriesen und verehrt hat. Das durchbohrte Herz des Erlösers ist somit aber auch der Anfang der mystischen Einheit zwischen Christi Leib und der Kirche und sie, die das lebendige Wasser aus der Seitenwunde Jesu trinkt und nach Hippolyt, Cyprian und Ambrosius wie Augustinus die kirchenstiftenden Sakramente aus dem aufgerissenen Leib des Gottmenschen empfängt, wird damit selbst zur Quelle, zum Herzen, aus dem man nach Irenäus von Lyon „den Trunk des Lebens schöpfen“ kann. — Mit der Aufhellung dieser Gedanken ist Rahner dann auch in die Enzyklika „*Haurietus Aquas*“ vom 15. Mai 1956 eingegangen². Weiter findet man den Herzenstheologen Rahner wieder in seiner bereits vor 1938 zusammen mit Fr. Dander, J. A. Jungmann und Fr. Lakner geforderten „Verkündigungstheologie“, die in dem dringenden Appell gipfelt, „die begrifflich gehärtete und geschliffene Schultheologie zu einer mit allen Sinnenkräften zu verkündenden umzuschmelzen“³. Diese Umschmelzung bedeutet aber, daß das Herz des verkündenden Theologen selbst zuvor umgeschmolzen, umgeformt werde und wiederum versteht es A. Rosenberg, mit folgenden Worten dies klassisch zu umschreiben: „Eine weitere Voraussetzung ist, daß der Kerygmateriker erst einmal selber erfüllt sei von dem, was er verkündet, daß er selbst erst umgebaut sei. Mit dieser Gesinnung aber verkündet Hugo Rahner, daß der ontische Aspekt des Glaubens, das an sich Wahre, nicht genügt, daß nämlich der existentielle Glaube, der Glaube als Heilsmitteilung, die zur Gottesgeburt im Herzen führen soll, ihn ergänzen muß. Rahners dringliches Anliegen ist darum die Vereinigung des ontischen mit dem existentiellen Pol⁴.“

Die eigentliche Herzmitte seiner Herzenstheologie ist jedoch zu finden in seinen Studien zur „Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen“, die im Jahre 1935 erschienen, zu einer

¹ A. Rosenberg: Hugo Rahner, in: H. J. Schulz, Tendenzen der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert, Stuttgart-Berlin-Olten-Freiburg 1966, S. 447.

² Vgl. dazu vor allem: H. Rahner, Symbole der Kirche — Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, S. 177—235.

³ A. Rosenberg, a. a. O., S. 447 f.

⁴ A. Rosenberg, a. a. O., S. 449.

Zeit, da die kritische Ausgabe der Werke des Meisters Eckehart begann, „in dessen mystischer Lehre bekanntlich die Gottesgeburt im Herzen des begnadeten Menschen eine wichtige Rolle spielt“. *Rahner* hat diese höchst bedeutsamen Forschungen nochmals überarbeitet veröffentlicht in seinem Werk: *Symbole der Kirche — die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964). — Von einer anderen Seite ist er auf dieselbe Thematik gestoßen im Büchlein über: *Maria und die Kirche*, das zum erstenmal in Innsbruck 1951 erschien und 1962 eine verbesserte zweite Auflage erlebte. — Die drei Größen: Maria — Kirche — Glaubender Mensch in der Kirche sind die jeweils verschiedenen und doch wiederum eine Einheit bildenden Orte, an denen sich Gottesgeburt, Inkarnation ereignet. — Das Geheimnis der Menschwerdung ist also nach der Lehre der Väter ein dauerndes Geheimnis. Fleischwerdung geschieht immer, wo der Glaube gelebt wird. Weihnacht ist ein sich ständig wiederholendes Ereignis, das als Ereignis der Ankunft Gottes immer gleichbleibt, wenngleich das „Wie“ dieses gleichen Geschehens immer anders war und ist und sein wird, so daß die Behauptung aufgestellt werden darf: Der Herr kommt immer und er kommt immer anders, weil die Geschichte seiner Ankunft sich in Herzen abspielt, die zwar annehmen, aber jeweils verschieden annehmen, so daß jedes Herz seine eigene, höchst originelle Ankunfts-geschichte des Gottessohnes verzeichnen darf. All dies konnte *Rahner* in den Texten der Väter in Bildern nachweisen, die das gleiche in höchster Vielfalt auszusagen vermochten. — Mit anderen Worten: Die Kirche ist eine fortgesetzte Fleischwerdung Christi und Inkarnation und Ekklesia gehören eng zusammen. Allerdings muß hier gleich eine Unterscheidung angebracht werden: Es gibt nicht nur eine physische Inkarnation des Herrn, es gibt auch eine geistige — und dies im Kreise derer, von denen das Wort Jesu gilt: „Seht, da sind meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen meines himmlischen Vaters tut, der ist mein Bruder, meine Schwester und meine Mutter“ (Matthäus 12, 49—50). Während nun die physische Menschwerdung einmalig ist und darum Maria als einmaliges Individuum eingeschätzt werden muß, ist die geistige Menschwerdung in der Annahme des Willens Gottes ein dauerndes Geschehen und diese Art der Inkarnation findet sich in der Kirche, wie dies *Methodius von Philippi* in die Worte gefaßt hat: „Ich bin der Ansicht, es heiße darum, die Kirche gebiert das Mannkind, weil die Getauften die Merkmale, die Art und den Mannescharakter Christi erhalten, weil die Ebengestalt des Logos ihnen eingedrückt und in ihnen geboren wird durch vollendete Pistis und Gnosis, so daß in jedem Christus geistigerweise geboren wird. Und deshalb ist die Kirche schwanger und in Wehen, bis daß Christus in uns gestaltet und geboren wird, auf daß jeder von den Heiligen durch seine Teilnahme an Christus als Christus geboren werde“ (Symp. VII, 8; GCS, S. 90, Z. 6—14). Diese geistige Inkarnation in der Kirche, gleichsam ihr innerstes Geheimnis, bringt aber diese Kirche in engste Verbindung mit Maria, denn Maria war nicht nur der Ort der physischen, sondern auch — und vor allem und zu allererst — der Ort der geistigen Menschwerdung, so daß *Augustinus* sagen konnte: „Nichts hätte Maria die Vertrautheit leiblicher Mutter-schaft genützt, wenn sie nicht Christus auf glückseligere Weise zuerst mit dem

⁵ *H. Rahner*, *Symbole der Kirche — die Ekklesiologie der Väter*, S. 13.

Herzen, und dann erst mit dem Leibe empfangen hätte“ (De sancta virginitate 3: PL 40, 398 A). Wenn dies aber so ist — und es ließen sich aus Rahner noch unzählige Kirchenväterzitate anführen — dann ist Maria nicht nur einmaliges Individuum auf Grund der einmaligen physischen Mutterschaft. Weil die Kirche in der geistigen Mutterschaft dasselbe tut wie Maria, ist Maria gleichsam Typ, Vorbild der Kirche. Sie wird zu einer Größe, die immer mehr in der Kirche weiterlebt, je mehr dort hingehorcht wird auf den Anruf Gottes. Maria geht gleichsam in der immer gehorsamer werdenden Kirche auf — sie wird immer mehr Kirche — oder: die Kirche wird immer deutlicher Maria. — Auch von dieser Sicht her rücken Kirche und Inkarnation eng zusammen — die Kirche wird gleichsam „zur Maria der Weltgeschichte“, zum Ort, durch den ständig Weihnacht sich ereignet und Rahner sagt dazu treffend: „Die Mater Ecclesia ist in Wahrheit die Gebärerin Gottes auf Erden, indem sie in ihrer von Christus überkommenen Kraft die Glieder jenes Leibes zu ewigem Leben gebiert, der da ist der ganze Christus... so lebendig und so teuer war den Vätern der Urkirche die Lehre von dem einen mystischen Leib Christi, daß sie es wagten, die Kirche einfachhin zu preisen als die mystische Gottesgebärerin, als die Jungfrau, die in ihrem Herzen den Logos trägt, als die Vollendung der Jungfrau und Gottesmutter Maria⁶.“ Das Damals von Bethlehem wird zum Heute in der Kirche, und dazu sei abschließend Origenes gehört, der da jubelt: „Hört es doch, ihr Hirten der Kirchen, ihr Hirten Gottes, daß allezeit der Engel vom Himmel niedersteigt und euch verkündet, daß auch heute geboren ist der Erlöser, der da ist Christus der Herr“ (Lukashomilie 12: GCS Origenes IX, S. 84). — Dazu stellt Rahner fest: „Dieses Geheimnis vollzieht sich im Innersten des Herzens der Immaculata Ecclesia. Wie einst Maria den Logos durch das Wort des Glaubens empfangen hat, soll nun auch die Kirche gleich Maria Logosträgerin werden, den Logos in ihrem Herzen gebären: was einst durch die Überschattung des Heiligen Geistes in Maria gewirkt wurde, soll sich mystisch in der Kirche wiederholen⁷.“

In Anbetracht dieser großartigen Gedanken ist es nun merkwürdig, daß man etwa in den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche die Beziehung Inkarnation — Kirche eigentlich nur einmal angeführt findet und dies mit nicht zu übersehender Vorsicht. Es ist dies in Artikel 8, 1, wo es heißt: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich⁸.“ — Auf diese Zurückhaltung in der Erwähnung einer uralten Parallele hat auch A. Grillmeier in seinem Kommentar zur Kirchenkonstitution im LTHK mit der Bemerkung hingewiesen: „Richtig wurde beobachtet, daß das Konzil die Kirche nicht als Fortsetzung

⁶ H. Rahner, Maria und die Kirche, 2. Aufl., S. 54.

⁷ H. Rahner, a. a. O., S. 56.

⁸ LTHK, Konzilsb. I, S. 171.

der Inkarnation bezeichnet. Diese Formel wurde vermieden⁹ und der Paderborner Dogmatiker H. Mühlen formuliert noch schärfer: „Es muß nämlich auffallen, daß das Konzil an keiner einzigen Stelle auf die Bezeichnungen der Kirche als ‚Fortsetzung der Inkarnation‘ bzw. als der ‚fortlebende Christus‘ zurückkommt, wiewohl diese in der ekklesiologischen Literatur der letzten Jahrzehnte fast unentbehrlich schienen. Indem das Konzil diese Bezeichnungen verschweigt, nimmt es indirekt Stellung zu ihnen und deutet somit an, daß sie für die künftige Entwicklung der Ekklesiologie als weniger brauchbar erscheinen. Dem Konzil kommt es nämlich aus bestimmten Gründen sehr auf eine Unterscheidung zwischem dem Mysterium der Inkarnation und dem Mysterium der Kirche an... wir sind oben bereits auf die mystizistischen Konsequenzen eingegangen, die die erwähnte Bezeichnung in sich selbst enthält... wir weisen nur ergänzend darauf hin, daß sie in der ekklesiologischen Neuroromantik zwischen den beiden Weltkriegen zu der populärsten Vorstellung von der Kirche geworden ist. Mit der damals fast schon euphorisch aufgenommenen Vorstellung von der Kirche als dem fortlebenden Christus wurde nämlich zugleich die Vorstellung von einer gewissen ‚Vergöttlichung‘ des Menschen verbunden, so daß etwa K. Pelz in seinem Buch: ‚Der Christ als Christus‘ geradezu von einer Zugehörigkeit des Christen zur zweiten Person Gottes sprechen konnte... solch ekklesiologischer Monophysitismus war von sich selbst her dazu angetan, populär zu werden, ebenso wie der altkirchliche christologische Monophysitismus, denn die Kunde von der Vergöttlichung des Menschen wird immer gern gehört¹⁰.“ — In Ergänzung zu dieser Aussage meint Mühlen an einer anderen Stelle: „Die Inkarnation selbst und als solche ist ja ein völlig einmaliges, geschichtliches Geschehen, das zwar in der Eucharistie in seiner Bleibendheit ständig gegenwärtig wird, das sich aber nicht ständig in der Kirche wiederholt. Außerdem verdeckt die erwähnte Formulierung ja auch die Sicht darauf, daß die Kirche wirklich eine Kirche der Sünder ist, da ja der Logos sich mit einer sündenlosen menschlichen Natur verbunden hat. Dem Konzil kommt es aber ganz wesentlich auch auf diesen letzten Gesichtspunkt an..., und dies ist eigentlich nur möglich, wenn die Kirche der heilsökonomischen Funktion des Geistes Christi zugeordnet wird, der ja nach Gal. 4,6 in unsere Herzen gesandt ist, also in eine Vielheit menschlicher Personen, die grundsätzlich der Sünde unterworfen sind¹¹.“ Schließlich weist Mühlen in seinem hochbedeutsamen Buch auch darauf hin, daß durch die Verbindung: Inkarnation — Kirche die Gefahr eines Triumphalismus in der Kirche noch vergrößert würde und beendet den wichtigsten Teil seiner diesbezüglichen Aussagen mit der Feststellung: „Zwar ist und bleibt es immer wahr, daß Christus selbst tauft, lehrt, regiert usw., wenn die Kirche tauft, lehrt und regiert, aber er vollzieht dies eben durch seinen Heiligen Geist, dessen heilsökonomische Eigentümlichkeit es ist, in Menschen gegenwärtig zu sein, die grundsätzlich der Sünde unterworfen sind. Während der Logos sich in seine sündenlose menschliche Natur hinein ernied-

⁹ A. Grillmeier, in LTHK, Konzilsb. I, S. 171.

¹⁰ H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, München-Paderborn-Wien ³1968, S. 366.

¹¹ H. Mühlen, a. a. O., S. 367.

rigt hat, ist der Geist Christi in sündige Menschen hineingesandt, so daß die Kenosis des Heiligen Geistes vielleicht noch tiefer ist als die des Sohnes. Dieser Aspekt wird aber nur deutlich, wenn man eben die fundamentale Unterscheidung zwischen der Sendung des Sohnes in eine menschliche Natur hinein und der Sendung des Heiligen Geistes in die Kirche hinein im Auge behält¹². — Mühlen glaubt also, bestärkt durch das Schweigen des Konzils zur Verbindung Inkarnation — Kirche, die neue These aufstellen zu können, die einem ekklesiologischen Neuansatz gleichkommt: Die Kirche ist nicht Fortsetzung der Inkarnation, sondern Fortsetzung der Geistsalbung Jesu im Jordan. — Gehen wir aber zu den Aussagen des 2. Vatikanums zurück. Welche Begriffe bevorzugt dann das Konzil, wenn es von der Kirche spricht? Als Hauptbegriff könnte man den des „Volkes Gottes“ bezeichnen. In diesem Begriff ist die Gefahr einer Identifikation mit Christus, eines Triumphalismus und eines Ausscheidens der Sünder aus der Kirche in etwa gebannt. Auch das Faktum der Geschichtlichkeit kommt deutlicher zum Ausdruck¹³. — Ist aber mit diesem Neuansatz die Sicht von der geistigen Inkarnation in der Kirche überholt? Sicher nicht. Es ist nur zu einer guten und notwendigen Ergänzung dieser alten Vorstellung gekommen — aber beide Bilder gehören zusammen: das Bild vom Herrn, der immer wieder in der Kirche ankommt und mit ihr eins wird — bereits jetzt — und das Bild von der Kirche, die den Herrn sucht und zu ihm wandert, weil er noch nicht bei ihr in seiner Fülle ist.

Prof. Ekkart Sauser, Trier

¹² H. Mühlen, a. a. O., S. 373. Vgl. dazu auch die wichtigen Aussagen von Th. Sartory, Die Gefahr des „Inkarnatorischen“ für die Ekklesiologie, in: W. Bauer, H. Heeger, Fr. Hübner, W. Zimmermann. Ich glaube an eine heilige Kirche (Festschrift J. H. Asmussen), Stuttgart 55-Berlin-Hamburg 1963, S. 64–79.

¹³ H. Mühlen, a. a. O. S. 372 f.

BESPRECHUNGEN

NEUES TESTAMENT

Stuttgarter Bibelstudien. Hrsg. v. Herbert Haag, Norbert Lohfink und Wilhelm Pesch. — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1966:

Nr. 11: Lammers, Klaus: Hören, Sehen und Glauben im NT — 113 S. Pb. 6,80 DM. Der Verf. wagt es, sein hermeneutisch wichtiges Thema durch das ganze NT zu verfolgen. Wie eine genauere Überprüfung zeigt, übersteigt das freilich an einer Reihe von Punkten die Möglichkeiten einer solchen relativ kleinen Studie. Z. B. kommt der Glaubensbegriff des Hebr.-Briefs auf S. 74–76 kaum zu seinem Recht. Auch die besondere theologische Sehweise des Kolosser- und Epheserbriefes, die sich von der sog. Hauptbriefe unterscheidet, wird nicht berücksichtigt. Bei den Schwerpunkten des 1. Kapitels („Darstellung des Befundes der ntl. Schriften“: Synoptiker, Johannes, paulinische Hauptbriefe) wird das Wesentliche jedoch zutreffend herausgearbeitet. Daß der Verf. ungewöhnlich häufig statt eigener Formulierungen längere (freilich gut ausgewählte) Zitate bringt, dürfte ebenfalls ein Reflex der Tatsache sein, daß er sich zuviel vorgenommen hat. Gleichwohl — das Büchlein gibt insgesamt (und im besonderen in seinem zusammenfassenden zweiten Kapitel über die Beziehung des Hörens und Sehens zum Glauben) eine dankenswerte und empfehlungswerte Anregung zu eigener Besinnung des Lesers und zu weiterer Diskussion.

Nr. 12: Pesch, Rudolf: Die Vision des Stephanus. Apg 7,55–56 im Rahmen der Apostelgeschichte. — 74 S. Pb. 4,80 DM.

Die Studie sucht mit beachtlichen Argumenten Licht in eine dunkle Frage der Apg-Deutung zu bringen. Es handelt sich um die Frage, was es bedeutet, daß Stephanus nach Apg 7,56 „die Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“

sieht. Nach der Deutung von Pesch „steht“ der Menschensohn, insofern er sich erhoben hat, „um auf der Anklage des Stephanus hin das Urteil wider ‚sein Volk‘ zu sprechen“ (S. 58). So interpretiert, fügt sich die Vision des Stephanus ausgezeichnet in die Gesamtkonzeption der Apg ein: Gerade dieses Urteil des Menschensohnes markiert auf das eindringlichste die „heilsgeschichtliche Wende“, den „Fort-Gang“ der Evangeliumsverkündigung von Jerusalem weg und damit „den Beginn des Weges der Frohbotschaft zu den Heiden“.

Der Auslegungsvorschlag des Verf. ist m. E. nicht nur interessant, sondern plausibel. Wichtig ist die Studie vor allem auch durch die konsequent durchgeführte Einsicht, daß die Apg nur im theologischen Zusammenhang mit dem LkEv sachgerecht gedeutet werden kann (und nicht einfach „Fortsetzungswerk“ im modernen Sinne ist, vgl. S. 66). — Wieder haben wir hier, wie schon öfters in den Stuttgarter Bibelstudien, ein Musterbeispiel dafür, wie eine Detailfrage durch Verbindung mit dem Gesamtzusammenhang ihre Bedeutung erweist und wie die Lösung über den engeren Rahmen der ursprünglichen Frage hinaus erhellend wirkt.

Nr. 15: Heising, Alkuin: Die Botschaft der Brotvermehrung. — 83 S. Pb. 5,80 DM. Zu den ntl. Brotvermehrungserzählungen bietet das AT zwei Vergleichsmöglichkeiten: die Mannaspeisung auf dem Wüstenzuge des Volkes Israel unter Moses und die Speisung der Hundert durch den Propheten Elisäus. Diese atl. Erzählungen erweisen sich nicht nur als Analogie, sondern gehören mit ihrer Auswirkung im Spätjudentum zur Vorgeschichte der ntl. Berichte. So ist es sachgerecht, daß H. einen großen Teil seiner Studie dieser Vorgeschichte widmet. Schon hier erarbeitet er die Möglichkeit, auch die ntl. Erzählungen als „kerygmatische Wundererzählungen“ zu verstehen, die ntl. Verkündigung auf dem Hintergrund des atl. Kerygmas treiben. In der Urform der ntl. Speisungsgeschichte erscheint Jesus nach H. als der neue Moses der Endzeit, der sein Volk lehrt und mit eschatologischer Speise sättigt; gleichzeitig ist er der Messias, der alle atl. Propheten überbietet und auf dem die ganze Fülle des Gottesgeistes ruht (vgl. S. 55 f.). Es ist beachtlich, daß H. von seiner Untersuchung der Speisungsgeschichte her entgegen verbreiteten Tendenzen der Forschung eine Verbindung zwischen der Vorstellung des eschatologischen Propheten und der des Messias konstatiert. Nach den weiteren Ergebnissen Hs. wird die Brotvermehrung in der Überlieferung noch vor der Entstehung der Evangelien in einen zweifachen Zusammenhang gestellt: sie wird einerseits zur „eucharistischen Kult-Didache“; andererseits wird sie in eine „Sammlung von Elisäustaten“ Jesu aufgenommen (vgl. S. 61–68). Schließlich spürt der Verf. noch der Frage nach, wie die Theologie der vier Evangelien sich in ihrer jeweiligen Wiedergabe der Speisungserzählung ausdrückt.

Heising's Studie ist von dem lebhaften Bemühen geprägt, den theologischen Reichtum aufzuzeigen, den die theologische Interpretation der Speisungserzählung im Laufe ihrer Überlieferungsgeschichte entfaltet — einen Reichtum, der übergenug dafür entschädigt, daß sich in der Frage des zugrunde liegenden historischen Kerns keine Sicherheit gewinnen läßt. Vgl. S. 56 und 59: „Von der literarischen Gattung der Brotvermehrungsgeschichte her wäre es ebenso falsch, unbedingt ein historisches Faktum aufzeigen zu wollen wie auch jedes historische Faktum auszuschließen.“ Eine gute schematische Übersicht über den von H. rekonstruierten Überlieferungsprozeß vervollständigt zum Schluß (S. 83) die Untersuchung.

H. arbeitet die Eigenart der Speisungserzählung, die unter den ntl. Wundergeschichten in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung einnimmt, gut heraus. Es ist zu wünschen, daß die Anregung, die seine interessanten Ergebnisse (und auch seine Hypothesen) bieten, in der weiteren Erforschung dieser Perikopen fruchtbar werden.

Nr. 17: Kremer, Jacob: Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibel-theologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15,1–11. — 155 S. Pb. Schon für sich genommen wäre eine Untersuchung des wichtigen Textes 1 Kor 15,1–11, des ältesten im NT formulierten Zeugnisses von der Auferstehung Jesu, in der heutigen bibel-theologischen Situation dankenswert und fruchtbar. Kremer bietet auf der Grundlage der sorgfältig erhobenen Aussage von 1 Kor 15,1–11 (S. 12–87) jedoch noch mehr: einen Weg, auf dem die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft des NT auch für den heutigen Menschen erschlossen wird. K. tritt in eine Auseinandersetzung mit zwei der einflußreichsten Deutungen der Auferstehungsbotschaft ein, der von R. Bultmann und W. Marxsen. Es zeugt von der gut überlegten Anlage seiner Studie, daß er zuvor über die Bedeutung des Osterevangeliums für Paulus selbst, d. h. seine Interpretation durch das Gesamt der paulinischen Theologie, spricht; denn gerade von hier aus läßt sich sinnvoll die Brücke zu einem sachgemäßen heutigen Verständnis schlagen und lassen sich heutige Deutungsversuche beurteilen. Wie umfassend das Problem aufgearbeitet wird, zeigt sich dann erst recht in dem Schlußabschnitt „Die kirchliche Verkündigung der Auferstehung Jesu Christi heute“. — Kremers außerordentlich hilfreiche Studie gehört m. E. zu den Büchern, die jeder Seelsorger (und jeder, dem die heutige Verkündigung ein Anliegen ist) sich zu eigen gemacht haben sollte.

Nr. 23: Kiefer, Odo: Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh 10,1–18. — 92 S. Pb.

Eine ausgezeichnete, für eine Erstlingsarbeit erstaunlich umsichtige und treffsichere Interpretation des wichtigen johanneischen Abschnitts. Die Analyse, die hier geboten wird, stellt zusammen mit der Kommentierung und Herausarbeitung des theologischen Gehalts der Hirtenrede (und ihrer Verbindung mit der Gesamttheologie des 4. Ev.) einen m. E. wichtigen, weiterführenden Beitrag zur Forschung dar. Hervorgehoben sei von den Einzelkenntnissen die Bestimmung der Bildrede in Joh 10 einleitenden „Rätselrede“ 10,1–5 (S. 39 f: sie ist „mehr als ein Reservoir, dem Johannes im Verlauf des Gedankengangs sein Bildmaterial entnimmt“; sie zeigt „nicht das Gesamtbild, sondern den Ausschnitt, der für die ganze Rede grundlegend wichtig ist“; S. 47: sie „schildert kein Hirtenidyll, sondern ist eine prägnant zusammenfassende, verhüllende Rede von der κλεις“). Daß die Rede „zugleich christologische und ekklesiologische Aussage“ ist (S. 84) — und zwar in solchem Maße, daß es „neben dem einen Hirten Christus ... in der ganzen Rede keinen anderen Hirten“ gibt, ist gut dargestellt, ebenso wie die Verankerung von Joh 10 in der johanneischen Sicht des Hellswerkes. — Das Heft ist auch für Leser, die an Hand einer Einzelstudie einen „Einstieg“ in die johanneische Gedankenwelt erhalten wollen, sehr geeignet.

Nr. 24: Ortkemper, Franz-Josef: Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus. Dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe. — 109 S. Pb. DM.

Diese Arbeit behandelt ein Thema, das bei Paulus zwar unübersehbar zentral ist, aber heute doch in Gefahr steht, nicht genügend beachtet zu werden. Verständlicherweise kann eine Untersuchung dieses Umfangs das Thema nicht in seiner ganzen Breite behandeln. O. wählt für die Einzelinterpretation in den ersten drei Kapiteln seiner Arbeit drei Texte bzw. Textkomplexe aus: I. die Aussagen über das Kreuz im Gal, II. die Aussagen von 1 Kor 1–2 über die „Torheit“ des Kreuzes und III. die Taufperikope Röm 6,3–6 (hier lehnt er zu Recht eine Deutung im Sinne der Mysterientheologie ab). Im IV., zusammenfassenden Kapitel wird die Bedeutung des Kreuzes für das theologische Denken des Apostels Paulus und für die heutige Verkündigung gut herausgestellt. — O. sieht richtig, daß man das „Kreuz“ nur dann als die „Mitte des theologischen Denkens und der Verkündigung“ des Apostels bezeichnen kann, wenn man das Wort „Kreuz“ als „Kurzausdruck für das Hellschneiden Gottes in Jesus Christus, das Tod und Auferstehung erfaßt“, begreift (S. 88). Vielleicht wäre es angesichts dieses Sachverhalts gut gewesen, das Verhältnis von Kreuz und Auferstehung bei Paulus noch stärker herauszuarbeiten; die Studie wäre dann noch ausgewogener geworden. Aber mit dieser Bemerkung soll die Empfehlung des wertvollen Büchleins nicht abgeschwächt werden. Es ist gut, daß O. gegenüber unserer heutigen Neigung, „über aller optimistischen ‚Weltoffenheit‘ das Kreuz zu vergessen“ (S. 100), so nachdrücklich auf das Kreuz als „Grundstruktur des christlichen Lebens“ hinweist.

W. Thüsing, Münster

Laurentin, René: Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte.

Geleitwort K. H. Schelkle. Nachtrag J. Gewieß; die Marienfrage Lk 1,34. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1967. 249 S. kart. 24,80 DM.

Neben den vielen Aufsätzen über die Kindheitsgeschichte von Lk 1–2 bedeutet die vorliegende Untersuchung Laurentins aus dem Jahre 1957 einen anregenden Diskussionsbeitrag. Laurentin fragt zunächst nach der Struktur von Lk 1–2. Die einzelnen Szenen und deren Episoden sind gestaltet nach Art eines klassischen Diptychons, wobei Johannes auf der einen und Jesus auf der anderen Tafel stehen. Die bis fast in die letzten Züge und Einzelheiten bezogene Symmetrie dient dazu, den Unterschied zwischen dem Vorläufer und Jesus zu betonen. Der Verf. bietet aber keine befriedigende Lösung zur Frage nach dem Ursprungsort und der Entstehung des heutigen Textes. Seine Erklärung, daß Lukas einen bereits vorhandenen hebräischen Text entweder ins Griechische übersetzt oder auch an manchen Stellen persönlich geprägt habe, ist zwar richtig, berührt jedoch das Grundproblem noch nicht. Auch der Versuch des Verf., die Entstehung des Textes auf Maria, Elisabeth und auf die Jünger des Täufers als Gewährsleute zurückzuführen, scheint hier nicht zutreffend. Nicht nur das „Woher“, auch das „Wie“ und das „Werden“ des heutigen Textes verdient Aufmerksamkeit.

Die Formgeschichte hat seit langem zu diesem Text feststellen können, daß es sich um eine spätere zusammenfassende Redaktion handelt, die auf drei vorhergehende Stufen der Entstehung — die Täufergemeinde, die palästinensische Jesusgemeinde und die heidenchristliche Gemeinde —, mit ihren jeweils vielseitigen und oft entgegengesetzten Interessen und Problemen zurückgriff. Erst von diesem geschichtlichen Hintergrund her, gewinnt man die richtige Perspektive und Einstellung, die Struktur und den Inhalt von Lk 1–2 besser zu erhellen. Wenn L. in diesen Fragen enttäuscht, so überzeugt er bei seinem Versuch, die literarische Gattung von Lk 1–2 zu charakterisieren. Der Verf. stellt fest, daß es hier um ein literarisches Verfahren geht, das bereits im AT und innerhalb

der rabbinischen Exegese bekannt war. Dieses Verfahren kann man als haggadischen Midrasch bezeichnen. Dabei bleibt der Beziehungspunkt immer das AT, das jetzt die neue Funktion eines religiösen Ideals und literarischen Kanons übernimmt. Diese Tatsache ermöglicht eine ganze Reihe von Kontrasten und Harmonien, von Anspielungen und Andeutungen. Danach werden sowohl Ereignisse, als auch die in der Geschichte beteiligten Personen bewußt typologisch gedeutet. Die Theologie von Lk 1-2 ist besonders durch zwei Hauptinteressen bestimmt: Durch die Christologie und die Mariologie. Bei der Christologie geht es vor allem darum, die Messias- und Gottessohnaussagen zu überprüfen. Die Jahwe-Titel werden in der Jesuslehre verwendet: er ist der Herr und der Erlöser, der transzendente Messias. Im Rahmen der lukanischen Darstellung ergibt sich ferner ein Vergleich von Lk 1-2 mit dem Prolog des Johannesevangeliums, der zu dem Ergebnis führt, das sowohl Johannes als auch Lk 1-2 die Theologie der Präexistenz des Sohnes und den Kampf zwischen Licht und Finsternis gekannt haben, selbst wenn Johannes die Menschwerdung des Logos ausdrücklicher und nach dem alttestamentlichen Schema der Weisheitslehre darstellt, während Lukas alles noch implizit und „geschichtlich“ betrachtet. Die Mariologie knüpft an den Parallelismus an, der Maria mit Sion und der Bundeslade samt den hierauf bezogenen alttestamentlichen Begriffen Kabod und Schechinah in Verbindung bringt. In einem Anhang hat der Verlag einen älteren Aufsatz von J. Gewieß beigelegt, der für Lk 1,34 lukanische Verwendung eines allgemein bekannten literarischen Frage-Schemas nachweist.

R. Rodrigues, Mainz

Lambrecht, Jean SJ: Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung. — Rom: Bibelinstitut 1967, XXIX, 321 S. (Analacta Biblica 28), brosch. 9,50 Dollar.

Die Absicht der vorliegenden Arbeit ist eine „literarische Analyse und Strukturuntersuchung“ der Rede Mk 13 nicht aber eine Darbietung ihres Inhalts und ihrer Problematik. In dieser Beschränkung zeigt sich die Einseitigkeit der Untersuchung und damit auch ihre Gefährdung. Denn es muß bezweifelt werden, ob man in der ntl. Exegese zu wirklich fundierten Ergebnissen gelangen kann, ohne die theologischen Motive und Absichten des Redaktors zu erforschen. Vokabelstatistische und stilistische Analysen sind zwar ein unentbehrliches Hilfsmittel der Redaktionskritik, müssen aber, wenn sie verbalisiert werden, in die Irre führen.

Der Verf. teilt seine Untersuchung in drei Abschnitte. Zuerst wird der Kontext von Mk 13, das den Höhepunkt des Evangeliums darstelle, untersucht. Hier schon zeigt sich die negative Konsequenz der Methodenhandhabung des Verfassers. Denn rein formale, nämlich topographische und chronologische Indizien führen ihn trotz aller entgegenstehender theologischer und inhaltlicher Motive zu der Überzeugung, Mk 10, 32 als einen wichtigen Einschnitt im Gesamt des Markusevangeliums anzunehmen. Mit 10, 32 beginne der Jerusalemer Teil des Evangeliums, denn ab 10, 32 sei die Ausrichtung auf Jerusalem deutlich. Mit dieser Ansicht steht der Verf. gegen die einhellige Meinung der Markus-Experten, die den Einschnitt mit Recht in 8, 27 sehen und den Abschnitt 8, 27-10, 52 zu einer Einheit zusammenfassen; ausschlaggebend sind dafür inhaltliche Kriterien. Dagegen können die von Lambrecht angeführten Gründe für einen Einschnitt in 10, 32 nicht überzeugen.

In den folgenden Einzeluntersuchungen zum Kontext zeigt sich die weitere methodische Schwäche der Arbeit. Der Verf. schlägt die redaktionelle Arbeit des Evangelisten derart hoch an, daß sich ihm die Frage nach der Geschichte einer Tradition vor Markus gar nicht stellt. So schließt er immer wieder von der mk. Gestalt einer Perikope auf das Leben Jesu zurück. Mögliche Gründe für eine Entstehung der Traditionen in der Urgemeinde und damit leitenden Motive dieser Gemeinde kommen nicht in den Blick. Durch diesen Mangel werden die Untersuchungen des Verf., wie etwa die zu der Feigenbaumtradition Mk 11, 12 ff., äußerst fragwürdig.

Der zweite Teil der Arbeit gilt der Einzeluntersuchung von Mk 13. Wir finden hier die gleiche methodische Schwäche vor wie oben. Der Verf. historisiert oft kurzschlüssig, ohne eine Traditionsgeschichte in Rechnung zu stellen. So kommt er auch zu dem Ergebnis, daß der Anteil der Redaktion in Mk 13 sehr groß sei. Die von R. Pesch zuletzt so glänzend bestätigte Flugblatthypothese, nach der Markus ein apokalyptisches Flugblatt in seinen Text eingearbeitet hat, lehnt der Verf. ab. Statt dessen schreibt er den Inhalt dieses Flugblattes ganz dem Markus zu. Die dafür angeführten Gründe vermögen nicht zu überzeugen. Sodann stellt der Verf. eine Abhängigkeit des Markus von Q fest; allerdings geht er dabei von zweifelhaften Hypothesen zur Q-Redaktion aus.

Im dritten, eine Synthese bietenden Kapitel untersucht der Verf. die Struktur von Mk 13. Er teilt die Rede in drei Hauptteile ein (VV. 1-23; 24-27; 28-37). Diese Einteilung ist neu und sieht vieles richtig. Verdienst des Verf. ist es auch, unabhängig von R. Pesch auf das Inklusionsschema im ersten Teil der Rede, vor allem in V. 5b-6 und V. 21-23, aufmerksam gemacht zu haben. Auch die Bedeutung der paränetischen Aufrufe für die Struktur der Rede ist richtig erkannt. Jedoch werden daraus keinerlei Schlüsse gezogen,

die sich auf Inhalt und Absicht der Rede beziehen. Lediglich auf einer halben Seite versucht der Verf. abschließend einen Aufriß des Inhaltes.

Bei der folgenden Darbietung des Gesamttextes, der nach den Ergebnissen der Strukturanalyse des Verf. übersichtlich gegliedert worden ist, muß auf eine technische Inkonsistenz hingewiesen werden. So werden in der Untersuchung die einzelnen Versteile von Mk 13 wie allgemein üblich mit a b c usw. bezeichnet. Im abgedruckten Text findet sich dagegen eine Unterteilung in griechischen Buchstaben. Diese Verschiedenheit der Versbezeichnungen ist irreführend und störend.

Wir stehen mit Kopfschütteln vor dieser außerordentlich fleißigen und scharfsinnigen Arbeit, die trotz allen Scharfsinnes nicht zu überzeugen vermag. Schuld daran ist die Verabsolutierung und Überschätzung einer Methode, die nur als Hilfsmittel und in Verbindung mit der Untersuchung der inhaltlichen Leitlinien des Evangeliums befriedigende Ergebnisse bieten kann. Kritisch muß vermerkt werden, daß auch die Literatur zur Redaktion des Markusevangeliums nur sehr unvollständig verarbeitet worden ist, obwohl sich die Arbeit als Untersuchung der „Redaktion der Markus-Apokalypse“ ausgibt. So fehlen wichtige Untersuchungen zu Markus von Boobyer, Brandon, Burkill, v. Dobschütz, Haenchen, Käsemann, Lohmeyer, Marxsen, Schreiber, Schulz, Strecker, Suhl u. a. Während die gleichzeitig erschienene Arbeit von R. Pesch als mustergültige redaktionskritische Untersuchung zu Mk 13 gelten muß, kann die vorliegende Abhandlung Lambrechts nicht befriedigen.

Ludger Schenke, Mainz

Kuhl, Josef SVD: Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannesevangelium. St. Augustin: Steyler-Verl. 1967, 242 S. (Studia Instituti Missiologici SVD, 11), brosch. 24,— DM.

In einer aufschlußreichen Untersuchung versucht der Verf. Inhalt und Eigenart des Sendungsbegriffs im Johannesevangelium klar herauszustellen. Dabei geht es vor allem um zwei Aussagebereiche: Jesus ist vom Vater gesendet, und die Jünger sind von Jesus gesendet. Zwischen beiden Sendungen ist die Sendung des Geistes das verbindende Element. Nach der Darstellung des Johannesevangeliums ist Jesus der Gesandte des Vaters. Deswegen sind Jesu Offenbarungen nicht seine eigenen, sondern die des Vaters. Sein ganzes Handeln muß als Zeugnis zugunsten des Vaters verstanden werden. Johannes unterstreicht dies durch eine besondere Interpretation des Todes Jesu, der nicht als Erniedrigung, sondern als Erhöhung betrachtet wird und das Ostergeschehen schon vorwegnimmt. In Jesu Tod als der „Stunde“ vollzieht sich die ganze Sendung als heilswirkendes Geschehen. Die Fortsetzung der Sendung ist die Rückkehr zu dem, der sendet, zum Vater. Die Rückkehr aber ist auch Heimkehr, und die Heimkehr bedeutet die Verherrlichung Jesu beim Vater. Auch die Jünger werden gesendet. Dabei muß beachtet werden, daß die Sendung des Geistes, der eigentlich der Grund für Jesu Heimkehr ist und eine entscheidende Rolle in der Verwirklichung des Heilsplans Gottes spielen wird, der Sendung der Jünger ganz bewußt untergeordnet ist. Johannes knüpft die Sendung der Jünger direkt an die Sendung Jesu, nicht nur weil Christus hier der Sendende ist, sondern weil zwischen beiden Sendungen eine Inhalts- und Zielkontinuität besteht, die weiterhin wirksam bleibt. Die Sendung reicht jetzt selbstverständlich bis an die letzten Grenzen der Welt: die Zeit der „Mission“ wird mit der Sendung der Jünger und des Geistes endgültig eröffnet. Johannes hat dem Begriff „Welt“ ein eigenes Gepräge gegeben. Entsprechend einer dualistischen Denkart, ist sie der Ort des Kampfes zwischen Gott und Satan, zwischen Licht und Finsternis. Dieser Welt, die Jesus und den Jüngern in Distanz und Ablehnung gegenübersteht, räumt Johannes noch eine letzte Möglichkeit im Heilsprozeß ein. Nach dem Verständnis des Endredaktors des Johannesevangeliums ist die Welt dem Logos unterworfen. Sie kann aber die Spaltung zwischen Licht und Finsternis überwinden, sobald sie an Christus als Gesandten des Vaters glaubt und der Sendung von Jünger und Geist sich öffnet. Das Johannesevangelium geht zyklisch in einer fast repetitorischen Struktur vor; es gleicht dem Wellenfortlauf, wobei jede einzelne Welle die vorausgegangene nicht nur fortsetzen, sondern auch wiederaufnehmen muß. Wenn die Jünger die Sendung Jesu fortgesetzt haben, sollen auch sie zu ihm zurückkehren. Erst dann beginnt im vollen Sinne die Zeit der Kirche, die an der Sendung Jesu Anteil hat und das Werk der Jünger in Liebe und sakramentaler Handlung fortsetzen und fruchtbar machen soll.

Die Untersuchung Kuhls verdient Interesse. Eine Ergänzung ist in zwei Richtungen möglich. Die Frage, in welchem Zusammenhang Sendung und Zeugnis im Johannesevangelium stehen, und das alttestamentliche Schema der Sendung der Heilszeit als Vorbild der johanneischen Theologie der Sendung sind vom Verf. nicht berücksichtigt. Auch hat der Verf., um die Eigenart des Sendungsbegriffs bei Johannes besser aufzuheilen, in einem als Einleitung gedachten Kapitel das Thema der Sendung im AT und in der Umwelt zwar am richtigen Platz, doch wohl noch nicht ausreichend erörtert. Beim Lesen und Betrachten des Johannesevangeliums gewinnt man doch den Eindruck, daß Johannes sich mit einer so gradlinig und mathematisch durchgeführten Sendungstheologie, nicht

nur um eine Anpassung an das AT oder an zeitgenössische vom Hellenismus geprägte religionsgeschichtliche Gedanken bemühte, sondern daß er auch aus Polemik so schrieb. Der polemische Akzent wirkt in zwei Richtungen: Einerseits wollte Johannes mit seiner „Theologie der Sendung“ gegenüber dem inzwischen durch Institutionalisierung belasteten Ausdruck den lebendigen Funktionscharakter dieser Wirklichkeit betonen; andererseits richtet er sich gegen die Gnostiker, die eine Pluralität von Gesandten anerkannten und sich für Charismatiker, d. h. für privilegierte Beauftragte des Geistes hielten. Johannes will den Sendungsauftrag auf die Zwölf beschränken; nur sie sind die von Jesus eingesetzten und ausgesandten Träger der göttlichen Botschaft. Anteilnahme an der Sendung der Zwölf aber ist nur in der Kirche möglich. Auf diesem geschichtlichen Hintergrund gewinnt die vorliegende Untersuchung ihr ganzes Gewicht, ihre Transparenz und auch ihre Aktualität.

A. Rodrigues, Mainz

Grabner-Haider, Anton: Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. Münster: Aschendorf-Verl. 1968 XXII, 160 S. (Neutl. Abhandlungen, hrsg. v. J. Gnllka, N. F. Bd. 4), Lw. 28,— DM, kart. 24,— DM. Die vorliegende Untersuchung geht auf Komplexität und Inhalt der paulinischen Paraklese ein. Paraklese ist ein umfassender Begriff, den Paulus gebraucht, um das Wort Gottes an alle Menschen und in die verschiedenen Situationen des christlichen Daseins hinein zu richten. Im Hintergrund der Paraklese steht die feste Überzeugung des Paulus, daß die Parusie mit dem Kommen Jesu in die Zeit hineinkam, daß sie mit der Zeit parallel läuft und sich für den einzelnen schon jetzt ständig abspielt. Aus dieser Überzeugung fordert Paulus anlässlich der Verkündigung des Kerygmas und der Tauflehre alle auf, in Christus zu wandeln.

Wie wichtig und maßgebend die Paraklese für das paulinische Denken ist und inwiefern sie uns vor allem in christologische Dimensionen führt, zeigt schon die Tatsache, daß die Paraklese kein einziges Mal als isoliertes und selbständiges Stück innerhalb der paulinischen Verkündigung vorkommt, sondern sich immer im engen Zusammenhang mit Prophetie und Didaskalie findet. Sie nimmt deshalb auch an deren charismatisch-christologischem Charakter teil. Paraklese drückt ein bestimmtes Moment des christlichen Daseins in der Welt aus, und zwar jenes, in dem sich der Glaube als ein neuer Lebenswandel beweisen muß. Noch entscheidender für die Bestimmung der Paraklese bei Paulus, ist ihre Bindung an das gepredigte Evangelium, das Christus ist und das nun im Leben der Christen als Heil für die Welt fortgesetzt werden muß.

Es geht dem Verf. darum, zwei Fragen zu klären, nämlich: Woher stammt die paulinische Paraklese und in welcher Beziehung steht sie zu der Eschatologie. Der Verf. leitet die Herkunft der paulinischen Paraklese — sowohl in den großen Paulusbriefen als auch in den Deuteropaulinen — richtig aus der jüdischen Apokalyptik und nicht aus dem Diatribe-Schema des Hellenismus ab. Zur zweiten Frage verweist der Verf. auf die entscheidende Umwandlung, die Paulus in die jüdische Apokalyptik hineingebracht hat. Ohne die Apokalyptik ganz und gar zu beseitigen, hat Paulus sie als Heilsgeschehen der eschatologischen Zeit verstanden und sie deswegen fest an Christus gebunden. Der Verf. kommt zu der Schlußfolgerung, daß Paulus seine Paraklese in einer Art dargelegt hat, die sich nach dem Schema „Vater-Kind“ richtet. Dabei tritt Paulus als Vorbild auf, indem er es als seine Aufgabe ansieht, die Christen immer neu zu Jesus als dem eigentlichen Vorbild zu führen. Es handelt sich hier um ein Schema, das Paulus nicht entdeckt hat. Er hat es in der prophetischen Redeart des AT und in der rabbinischen Exegese seiner Zeit vorgefunden.

Der wertvolle Beitrag der vorliegenden Untersuchung zur Exegese der Paulusbriefe besteht in dem Aufweis, daß Gott und Mensch nur in der Geschichte einander begegnen und die Zukunft der Welt ganz davon abhängt, ob sich der Hellsplan Gottes verwirklicht, dazu aber gehören gute Taten, Verantwortung und selbstbewußtes Mitmachen der Christen. In diesem Zusammenhang hat die paulinische Paraklese auch heute noch Aktualität, Anziehungskraft und Berechtigung; sie ist ein Wort Gottes für die Menschen jener Zeit.

A. Rodrigues, Mainz

Schreiber, Johannes: Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums. — Hamburg: Furche-Verlag 1967, 272 S. Lw. 32,— DM.

Johannes Schreiber, Ordinarius für praktische Theologie an der Ruhruniversität Bochum legt einen Versuch zur markinischen Redaktionsgeschichte vor. Sein Ausgangspunkt ist der Kreuzigungsbericht (15, 20b–41). Die Einleitung zeigt die Ausgangsposition des Verfassers. Er benutzt das Methodengeflecht der historisch-kritischen Methode; ihre Sachgemäßheit überprüft er am historischen, synoptischen und innermarkinischen Vergleich. In einer umfassend und minuziös durchgeführten Literarkritik schält der Verfasser im ersten Abschnitt seiner Arbeit zwei Kreuzigungsberichte heraus (I: 15, 20b–22a; 24.27; II: 15, 25.26.26a. 32c. 33.34a. 38.38). Markus hat sie kompiliert und durch Zusätze (15, 23.29.

30–32, 34–36, 39–41) interpretiert. Der Verfasser hält die erste Kreuzigungstradition für einen alten Geschichtsbericht, der aus persönlichen und apologetischen Gründen tradiert wurde (32). Er sei in der hellenistischen Gemeinde Jerusalems entstanden. „Die zweite Überlieferung... verkündet den Tod Jesu mit Hilfe alttestamentlicher, jüdisch-apokalyptischer Vorstellung“ (33). Schreiber vermutet als ihren Entstehungsort den Stephanuskreis.

Der zweite Teil der Arbeit läßt sich ganz von der These leiten, daß primär im Geschehen, im Handlungsablauf, in Orts- und Zeitangaben Markus seine theologischen Leitlinien aussage. Die Zeitangaben (jüdische Festbezeichnungen, die Stundenangaben und Tagesangaben) seien nicht historisch, vielmehr als Ausdruck der markinischen Theologie zu werten. Das aber heißt, in jeder Zeitbestimmung und in den verschiedenen Tagzeitenangaben (Morgen, Abend und Nacht) ist der Bezug zum Kreuzesgeschehen bewußt geknüpft.

Ebenso müssen auch die Ortsangaben interpretiert werden. Haus, Berg, Wüste oder Boot sind redaktionelle Situationsangaben und werden erst vom Messiasgeheimnis her verständlich. Ebenso erhalten das „Galläa der Heiden“, Jesu Anabasis nach Jerusalem oder der Komplex der sechs Seereisen erst von der Eschatologie und der christologischen Thematik des markinischen Kreuzigungsberichtes ihre Bedeutung. Nach Schreiber hält Markus durch ein dichtes Netz solcher Angaben den disparaten Stoff seiner Überlieferung zusammen und zentriert ihn so auf das Kreuzigungsgeschehen hin.

Im dritten Abschnitt faßt Schreiber die Ergebnisse der Einzellexegese zusammen. Er charakterisiert die Theologie des Markus unter religionsgeschichtlichem Aspekt als eine vom gnostischen Erlösungsmythos (1 Kor 2, 8; Phil 2, 6 ff.) geprägte, heidenchristlich-hellenistische Theologie, die Markus wesentlich schon im zweiten Kreuzigungsbericht vorgefunden habe. Markus habe einen gnostischen Dualismus mittels des Geheimnis-motivs seinem ganzen Evangelium aufgeprägt. Markus gestalte die theologischen Leitlinien seines Evangeliums ganz vom Kreuzigungsgeschehen her. Er will aufzeigen, wie ein Mensch am paradox-eschatologischen Heilsgeschehen des Kreuzes Jesu, dem Zeichen der göttlichen Liebe, Anteil erhalten kann. Dies geschieht im Glauben (15, 32, 39). Das aber heißt für Markus: „Gegen allen Augenschein auf die im Kreuz Jesu offenbarte göttliche Liebe sich einlassen und sie leben“ (236).

Der Leser fühlt sich von der Fülle der Einzelbeobachtungen und Querverbindungen oft überfordert; aufs Ganze gesehen bleibt die Struktur des Evangeliums doch undurchsichtig. Gerade der zweite Teil von Schreibers Arbeit erweckt den Verdacht, die hier vorgetragenen Deutungen seien das Produkt einer unsachgemäßen Allegorese. So richtig der Grundsatz ist, daß wir im Kreuzigungsbericht das Zentrum der markinischen Theologie sehen müssen, worauf jede Perikope aus sich heraus hinweist, so muß es doch äußerst fraglich bleiben, ob die Zentrierung der Perikopen durch so sekundäre Elemente wie Zeit- und Ortsangaben beabsichtigt ist, zumal es dem Verfasser nicht gelungen ist, hier — abgesehen vom Wegemotiv — eine systematische Hinordnung über das ganze Evangelium hin auf den Kreuzigungsbericht aufzuzeigen. Sicherlich ist Markus kein Stümper im Umgang mit seinem Überlieferungsgut, aber welcher Leser sollte diese Anordnung seiner theologischen Leitgedanken durchschaut haben? Der Verfasser liefert eine Menge wertvoller Einzelbeobachtungen. Ob sich seine These zur markinischen Redaktion so wird halten lassen, erscheint fraglich.

M. Kammel, Mainz

KIRCHENGESCHICHTE

Grass, Nikolaus: Der Wiener Dom — die Herrschaft zu Österreich und das Land Tirol.

— Innsbruck: Felizian Rauch, 1968. XII, 135 S. Geb. o. Pr.

Der bekannte Rechtslehrer an der iuridischen Fakultät der Universität in Innsbruck legt hier das Ergebnis jahrelanger Studien zum Thema der Rechtsgeschichte der capella regia vor. Diese Thematik gehört in den großen Rahmen der Auseinandersetzung mit Recht und Sakralkultur der mittelalterlichen Königskirchen. Gerade auf diesem Gebiet hat sich die Forschung noch nicht sehr weit vorgearbeitet, wenn man etwa absieht von J. Fleckensteins Arbeiten zur Erforschung der deutschen Hofkapelle, die auch die ottonisch-salische Reichskirche miteinbeziehen. — Daher stellt die Publikation von Grass einen wichtigen Vorstoß in noch unbeackertes, wissenschaftliches Neuland dar, wofür ihm hoher Dank gebührt. — Die Zentrallaussagen der Veröffentlichung stellen die Teile um den Wiener St.-Stephans-Dom als capella regia Austriaca, als Kirche der „Herrschaft zu Österreich“ dar. — Eine sehr wertvolle Ergänzung erfahren diese Darlegungen durch die Abschnitte im Exkurse-Teil. — Hier geht der Verf. im Zusammenhang mit Äußerungen Prof. Sedlmayrs auf die Frage: St. Stephan, Königs- oder Erzherzogskirche, ein. Er kommt zum Ergebnis, daß es sich hier um eine Königskirche im Sinne des Kirchenrechtes handelt (110), wobei gerade bei St. Stephan in Hinsicht auf die Persönlichkeit Rudolf IV., des StifTERS, von dem Versuch einer imitatio regni vel imperii gesprochen werden darf (110). Dies aber hängt wiederum zusammen mit der sicher anzunehmenden Absicht Rudolfs IV., hier in St. Stephan „ein wirksames Mittel herrscherlicher Repräsentation“

(110) vor aller Augen erstehen zu lassen. Eine Bereicherung dieser wertvollen Darlegungen bilden dann die ausgedehnten Exkurse in den Fragenkomplex der Geschichte des herrscherlichen Bildrechtes im Heiligtum, die sich aus der Tatsache ergeben, daß das Bildnis Rudolfs IV. des Stifters jahrhundertlang im Presbyterium des Stephansdomes gehangen hat. — Grass geht dabei auf Parallelen und Vorläufer aus der heidnischen Antike ein, beleuchtet das Kitoren- und Bildrecht im christlichen Osten und in den Einflußbereichen byzantinischer Kultur, um dann auf Königsdarstellungen in Kirchen des Abendlandes, auf das Bildrecht von Papst und Bischöfen in der Kirche und schließlich auf das Bild Rudolfs im Stephansdom in sehr ausführlicher Weise hinzuweisen. In diesem Herrscherbild in der Kirche wird ein „sakralpolitisches Dokument“ (118) gesehen, das zugleich „am Beginn unserer Porträtkunst steht“ (119). — Den Abschluß dieses Exkurses bildet eine Behandlung der Fürstenstatuen am Stephansdom, die den Dom als Hauskirche der Habsburger, als *capella regia Austriaca* ausweisen, der damit zu einer Manifestation der „Würde des Landesherrn und seiner Familie“ wird (123). — Vor diesem Teil liegt ein Abschnitt über den Stephansdom und das Land Tirol. Darin wird eingegangen auf die Beziehungen zwischen St. Stephan und Tirol schon in der Zeit Rudolfs, auf Tiroler Pröpste und Kanoniker zu St. Stephan, Tiroler als Bischöfe und Erzbischöfe von Wien, Wiener Bischöfe, Kanoniker und Benefiziaten zu St. Stephan in ihren Beziehungen zu Tirol, auf die Arbeit Tiroler Künstler am Dom, wie auf die Beteiligung Tirols am Wiederaufbau des zerstörten Werkes nach 1945 — um nur die wichtigsten Themen zu nennen. Frömmigkeitsgeschichtlich von Bedeutung sind auch die Aussagen über M. Heupberger als Herausgeber des Wiener Heiligtumsbuches und als Förderer des Bruderschaftswesens und die Spielkultur (Passionsspiele, Sakramentskult).

E. Sauser, Trier-Innsbruck

Schnitzler, Fidelis: Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus — ein Beitrag zur Theologie des Wortes. Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1968. XVI, 171 S. (Unters. z. Theologie der Seelsorge, hrsg. v. Fr. X. Arnold, Bd. 24) kart. 20,— DM.

Vorliegende Publikation stellt zunächst einen sehr wichtigen Beitrag dar zur gegenwärtigen Diskussion um eine Theologie des Wortes. Zugleich wird aber durch diese Aussagen das Bild des priesterlichen Dienstes überhaupt, wie es in vornehmlicher Weise von Augustinus entworfen worden ist, in einem sehr wesentlichen Punkt beleuchtet. — Die Studie gliedert sich in drei Teile; der erste Teil handelt über „Das Wort Gottes und die Predigt“, wobei über das geschriebene Gotteswort, über Schrift und Predigt wie über den Auftrag zur Predigt, über ihren Inhalt und ihre Verwurzelung in der Kirche gesprochen wird. Besonders aufschlußreich sind dabei die Darlegungen des Verf. zum Thema: Inhalt der Predigt. — Hier ist festzustellen, daß es vor allem um die Predigt im Licht augustinischer Christusspekulationen geht. Zentral ist hier die Aussage über Christus als das Wort, die Weisheit oder die Wahrheit des Vaters. Andererseits wird immer wieder deutlich, wie die in der Verkündigung dargelegten, dogmatischen Aussagen der Ausgangspunkt sind für eine persönliche Begegnung des Menschen mit Gott, m. a. W. „Christus ist es also, nach dem wir unser Leben, unser Tun und Handeln ausrichten müssen. Er ist mit uns auf der Pilgerfahrt durch dieses Leben. Dieses Leben ist nach Augustinus, auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt, für uns eine Zeit der Probe, die wir nützen müssen, um Christus immer gleichförmiger zu werden“ (77). — Der zweite Teil des Buches stellt die Frage nach dem „Träger der Predigt“. — Fundamental heißt es da: Gott ist der Träger der Predigt der Apostel und Propheten, er ist aber ebenso der Träger der Predigt der Kirche, selbst wenn es sich um unwürdige Priester handelt. Das Handeln und Lehren im eigentlichen Sinne ist also Gottes, während der menschliche *operarius, servus, pastor* nur Diener und Mitarbeiter an diesem göttlichen Handeln ist. Daher gilt der Grundsatz: „*oves cum pastoribus sub pastore*“, oder: „*Pascimus vos, pascimur vobiscum*“. Im Dienst an dem in der Hl. Schrift sprechenden Christus kann es aber nach Augustinus sogar so weit kommen, daß die Diener sogar mit der Schrift identifiziert werden: „*Intenti estote ad Scripturas. Codices vestri nos sumus*“ (134). Den Abschluß der verdienstvollen Studie bildet ein Abschnitt über die Wirkung der Predigt, die Wirkung, die ein Geschenk Gottes ist, die natürlich der Verdeutlichung durch Bilder und Vergleiche bedarf, in sich aber nichts anderes ist als das lebenspendende, reinigende und heilende Wort, das dem Menschen das Heil zu vermitteln vermag (166). — Die Bedeutung dieses Buches besteht darin, an Hand eines Kirchenvaters das Mysterium vom handelnden Gott in Jesus Christus nachgewiesen zu haben, das des Menschen Arbeit mit hereinnimmt — aber nicht als selbständiges Weiterarbeiten, wo Christus einst als ferner Stifter begonnen hat, sondern als unselbständiges Dienen dem nahen, immer weiterwirkenden Haupt und Mittler Jesus Christus.

E. Sauser, Trier-Innsbruck

Marcellic, Ioannes Iosephus, T. O. R., *Ecclesia Sponsa apud S. Ambrosium*. — Roma: Lateranuniv. 1967. 175 S. (Corona Latern., 10), brosch. o. Pr.
Wenn sich Ambrosius von Mailand auch kirchenpolitischer Erfolge freuen kann, so hat

E. Dassmann doch recht, wenn er feststellt: „Die Kirche ist für ihn keine politische Größe und sein Verhältnis zu ihr nicht die Übertragung des Eifers eines Staatsbeamten gegenüber seiner Aufgabe auf die neue Ebene der Kirchenverwaltung“ (die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand, Münster/W. 1965, S. 142). Die Kirche ist für den Mailänder Bischof zunächst ein Mysterium, das sehr vielfältig beleuchtet wird. Ein Gedankengang innerhalb dieses Grundthemas ist der von der Kirche als Braut und Christus, dem Bräutigam. — Gewiß ist darüber schon manches veröffentlicht worden — nicht zuletzt in dem ausgezeichneten Buch von Dassmann über die Frömmigkeit des Ambrosius. — Trotzdem stellt vorliegende Studie nicht eine unnütze Arbeit dar, wird hier doch durch die ausschließliche Behandlung des Aspektes: Kirche-Braut viel Textmaterial zusammengetragen und auch thematisch gruppiert, das in dieser Zusammenstellung bisher nicht zu finden war. Die einzelnen Hauptkapitel umfassen die Fragestellungen: Die Tatsache der Kirche als Braut in verschiedenen Bildern, der Brautgedanke in Schrift und Tradition, die Quellen, aus denen Ambrosius sein Bild der Kirche-Braut formte, das Verhältnis der Kirche als Braut zur Synagoge als Braut, die Kirche, als die neue Eva am Kreuze gebildet, die Kirche als Braut und der Leib Christi, das Zueinander von verschiedenen Animae als sponsae zur Braut Kirche, die neue Eva auf dem Fundamente der Apostel, über Christus, den Bräutigam der Kirche, über das bräutliche Band zwischen Christus und Kirche, die verschiedenen Formen der Hochzeit am Kreuz und in der Taufe, die „consummatio“ dieser Ehe am Kreuz und in der Eucharistie, über die Einführung der Kirche in das Haus des Bräutigams.

Man wird sagen dürfen, daß diese Arbeit neben aller theologischen Auslegungsbeurteilung der einzelnen Texte vor allem eine reiche Textsammlung darstellt, auf die dann bei theologischen Weiterführungen zurückgegriffen werden kann — denken wir nur etwa an die Aussagen, die das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Synagoge betreffen.

E. Sauer, Trier-Innsbruck

SOZIALETHIK

Akten Papst Paul VI. Apostolisches Schreiben Motuproprio: Normen zur Ausführung einiger Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils. Papst Paul VI. Revidierte Übersetzung. — Trier: Paulinus-Verlag 1967. 95 S. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 3), Geh. 3,50 DM.

Vorliegendes Bändchen enthält „Ausführungsbestimmungen zu den Dekreten Christus Dominus und Presbyterorum Ordinis“ (15–61) und „zum Dekret Perfectae caritatis“ (61–81). Die Überlegungen kreisen um das Wie der „zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens“ (63–71) und um einige Dinge, „die im Ordensleben der Erneuerung und Anpassung bedürfen“ (71–81). Der III. Abschnitt macht die „Ausführungsbestimmungen zum Dekret des II. Vatikanischen Konzils „Ad gentes divinitus“ (83–95) zugänglich.

Dem Paulinus-Verlag gebührt Dank für die Veröffentlichung des lateinisch-deutschen Textes, der durch die Gliederung und Numerierung der einzelnen Abschnitte übersichtlich wird. Gelungen ist — wie Stichproben ergaben — durchweg auch die Übersetzung des lateinischen Originals, wenn auch der Hang zu freier Wiedergabe unverkennbar ist.

M. Rock, Mainz

Papst Paul VI. Über den Fortschritt der Völker. Übersetzung, Gliederung, Einleitung und Stichwortverzeichnis von Prof. Dr. L. Berg und Dr. M. Rock. Johannes-Verlag, Leutesdorf am Rhein, 102 S.

Bei der Erstellung der hier vorliegenden Übersetzung kam es darauf an, die in den Latinismen des Originals eingefangenen Inhalte so ungebrochen wie möglich ins Deutsche zu übertragen. Es sollte wiedergegeben, nicht interpretiert werden. „Da... das päpstliche Dokument in einem authentischen Text vorliegt, ist eine korrekte Wiedergabe dessen, was der Text wörtlich sagt, angebracht“ (6). Eine nach thematisierenden Stichworten vorgenommene detaillierte Gliederung erleichtert den Überblick bei der Lektüre und ein Sachregister reiht umfassend die Kernbegriffe des Rundschreibens auf.

Das Bändchen kann für jene, die sich um ein originelles Verständnis der Enzyklika mühen, sehr hilfreich sein.

Die Redaktion

Bopp, Jörg: Populorum Progressio. Aufbruch der Kirche? — Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer-Verlag 1968, 96 S., kart. 6,80 DM.

Der Verfasser will zentrale Aussagen von Populorum Progressio kritisch beurteilen (6, 8). Er greift in neun Kapiteln spezielle Themen auf: Entwicklungsländer und päpstliche Friedensethik (12–21); die Struktur des Weltfriedens (22–33); die Reform der Weltwirtschaft (34–43); vernachlässigte Bedingungen der Entwicklung (44–49); neue Formen der Entwicklungshilfe (50–56); technische Zivilisation und vortechnische Kulturen (57–61); die Macht der Ideologien (62–69); Revolution (70–77); Geburtenkontrolle (78–87).

Die Enzyklika steckt nach J. Bopp für das politische Bewußtsein einen neuen Horizont ab; sie propagiert den „Frieden als gerechte sozio-ökonomische Organisation der Welt“.

„aufgebaut auf Freiheit, Solidarität und Toleranz“ (29). Als wichtigste Aussage des Rundschreibens wird die Kritik an der liberalen Struktur des Welthandels betrachtet (35 f.), durch welche die einen ausbeuten, die anderen ausgebeutet werden (38). Daher befürwortet der Papst „eine organische Zuordnung von staatlichem Eingriff und privater Initiative“ (41), wobei die nichtökonomischen Faktoren der Entwicklung stark betont würden (58). Den pseudomessianischen Ideologien des Nationalismus (62–65) und Marxismus (65–69) widme die Enzyklika besondere Aufmerksamkeit; sie betrachte die Revolution als „ein legitimes Mittel der sozioökonomischen Entwicklung, wenn das zu vertreibende Übel größer ist als das Übel der Vertreibung“ (73), obgleich eine neue Ethik der Revolution noch fehle (74) und das Rundschreiben sich „nur in vorsichtigen Formulierungen eine Bejahung der Revolution“ abringe (75). Als unzureichend betrachtet der Autor die Stellungnahme zur Geburtenkontrolle (79).

Dem Papst wird lediglich zugutegehalten, daß er das Thema „Unterentwickelte Völker“ überhaupt aufgreift und bisweilen die durch kapitalistischen Liberalismus verursachten Ungerechtigkeiten anprangert. Davon abgesehen legt Bopp eine massive Kritik der Enzyklika vor, die ja kaum über die „theologische Rechtfertigung des Antikommunismus“ durch Pius XII. hinausgekommen sei. Paul VI. habe die Chance verpaßt, „vor aller Welt zu bezeugen, daß die katholische Kirche nicht auf der Seite eines aggressiven Neokolonialismus“ stehe (20); ebenso habe er die Chance verpaßt, „seine Unabhängigkeit von der westlichen Machtpolitik zu beweisen“ (21). Deswegen stünden seine Vorschläge zur Entwicklungshilfe auf tönernen Füßen (ebda.). „Die Friedensethik von Populorum Progressio ist eine unglückliche Mischung von traditioneller neuscholastischer Metaphysik und heilsgeschichtlicher Orientierung aus Gaudium et Spes“ (26); der Papst entwickle einerseits „eine optimistische Geschichtstheologie“ (32) und falle andererseits „in jene ideologischen Schemata des kalten Krieges zurück“ (66). Der Verfasser desavouiert die päpstliche Verlautbarung global: Die politische Ethik des Lehramtes wird „heute ... durch jene harmonistischen Modelle der Vergangenheit daran gehindert, ... sich den Notwendigkeiten der politischen Gegenwart zu stellen“ (88).

Die sehr kritische Beurteilung der Enzyklika durch J. Bopp verrät das nicht zu reichende Verständnis der sittlichen Grundbegriffe, von denen her das Rundschreiben die Fragen der Entwicklung überhaupt angeht. Da kann man nicht von traditionellen oder gar restaurativen Positionen sprechen, sondern von prinzipiellen in der Christlichkeit angelegten Maximen, die entscheidend Gültiges über den Fortschritt, seine Berechtigung, seine Chance und seinen Sinn sagen, während konkrete, ins einzelne gehende Pragmatik von der Enzyklika nicht erwartet werden kann. Statt der nicht selten aggressiven Formulierungen des Verfassers wären bedächtig abwägende Klärungen der von ihm ins Feld geführten Überlegungen angebracht, ganz im Sinne der Verantwortung für das Gebot der Stunde, wozu der Papst in seiner Enzyklika alle Menschen guten Willens aufruft. Vielleicht wäre dem Verfasser an vielen Stellen eine genauere Interpretation möglich geworden, hätte er den authentischen lateinischen Text genau geprüft.

L. Berg, Mainz

Prinz, Franz: Die Welt der Industrie — eine Sorge der Kirche. Aufriß einer Betriebs- und Industrie-Seelsorge. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1967, 172 S., Paperback 12,60 DM. Vorliegendes Buch, das der „nachkonziliaren Seelsorge an der Arbeitswelt“ (15) gewidmet ist, erwuchs — wie der Verfasser im Vorwort sagt — „aus dem Ringen der Geister und Kräfte seit 20 Jahren, ... aus dem Suchen und Forschen nach neuen Wegen in der Arbeiterseelsorge“ (7).

Das Bemühen einer modernen Spezialseelsorge um den arbeitenden Menschen muß freilich innerhalb des Rahmens der Gesamtseelsorge bleiben. Eine solche kann jedoch nur fruchtbar sein, wenn sie die soziologischen Gegebenheiten der Industriegesellschaft kennt und in der Praxis berücksichtigt.

Mit der Skizzierung moderner Sociologica leitet P. Prinz seine Ausführungen ein (11–20), um über den „Betrieb in seiner menschlichen Bedeutung“ (21–31) zu handeln. Es bietet sich wie von selbst an, die religiöse Situation der Arbeitnehmer zu erhellen (33–42). Der Verfasser beleuchtet sein Zentralthema „Arbeiterseelsorge“ (43–48) nach allen Seiten und stellt die „Aufgaben des Priesters“, seinen „Heilsdienst am Arbeiter“ (49–70) eingehend heraus. Dabei kommt die Sprache auf die (geistige) Ausbildung der Arbeiter (51), Betriebsbesuche (62), Zusammenarbeit der Pfarreien (65) und auf den Beruf des Betriebsseelsorgers (66), dessen Missionswerk in Kirche, Heim und Betrieb durch die Mitarbeit des Laien (71–74) wesentlich ergänzt und intensiviert wird.

Als von der Arbeiterseelsorge zu beschreitende Wege (75–85) betrachtet der Autor die Gruppenarbeit (75), die Organisation von Betriebszellen (77), von Kernkreisen (79) und Werkgemeinschaften (80). Dabei ist das „lebendige Evangelium ein Wesensbestandteil des Kernkreises oder der Aktionsrunde“ (87). Die gesamte Missionsaktion „aus schöpferischer Phantasie“ (91–100) hat sich „im bekannten Dreischritt: Untersuchung, Urteilsfinden aus dem Evangelium, Tat“ (91) zu vollziehen.

Als eine Sonderform der Arbeiterseelsorge ist die „Pendlerseelsorge“ (101–118) zu betrachten. Dieser schenkt der Verfasser besondere Aufmerksamkeit, wobei er auf die Notwendigkeit des Kontaktes (106), der Wortverkündigung (107) und der Laienmitarbeit (109) hinweist. Nach dem Abschnitt über „Ausländerseelsorge“ (119–128) folgt ein Abriss der „Geschichte der Betriebsarbeit in Westdeutschland“ (129–133) und eine Skizze der „Organisationen und Betriebsarbeit“ (135–147), worin auf die katholischen Organisationen (135), Gewerkschaften und politischen Verbände (141) hingewiesen wird.

Das Buch, dem als Anhang eine Arbeiter-Predigt von J. Kardinal Döpfner (151–163), das Übereinkommen zwischen katholischem Werkvolk und Werkgemeinschaften (164 f.) und die Leitsätze für katholische Betriebsgruppenarbeit (166–169) beigegeben sind, ist aus der Feder eines Arbeiterseelsorgers hervorgegangen, der die von ihm und von anderen gemachten pastoralen Erfahrungen zu einer beachtlichen Systematik der Industrieseelsorge entwickelt. P. Prinz kennt die zum Thema bereits vorliegende einschlägige Literatur und zieht die entsprechenden Aussagen des II. Vaticanums reichlich heran.

Eine Seelsorge, der das „aggiornamento“ Anliegen ist, wird sich an diesem Buch orientieren; das Laienapostolat kann aus ihm Anregung und Hilfe gewinnen.

M. Rock, Mainz

Dirks, Walter: Friede im Atomzeitalter. — Mainz: Grünewald-Verlag 1967. 94 S., kart. 8,80 DM.

Im Vorwort (7–17) werden Wandlungen skizziert, welche die traditionelle „Lehre vom gerechten Krieg“ erfährt. Durch den Ernst der gegenwärtigen Lage und die veränderten Grundvorstellungen von der menschlichen Existenz ist „die klassische Lehre aufgebrochen worden“ (15). Das II. Vatikanische Konzil läßt die alten Distinktionen der *doctrina de bello iusto* hinter sich; es ruft dazu auf, „nicht darüber zu grübeln, wann ein Krieg erlaubt sein könnte“, sondern „den einen, eigentlichen Krieg zu verhindern“ (17). Die insbesondere durch die moderne Waffentechnik (29) geschaffene neue Situation (19) wird im 1. Kapitel (19–32) überdacht. „Eine Verherrlichung des Krieges ist... wesensgemäß unchristlich“ (20). Die Lehre vom gerechten Krieg kann bestenfalls als Versuch betrachtet werden, die „Wildnis internationalen Zusammenlebens... zu vermenschlichen“ (23). Heute nun muß das *ius ad bellum* erst recht zur Diskussion gestellt werden (31). „Das Problem von Krieg und Frieden stellt sich heute ganz neu“ (32).

Mit der zwiespältigen Situation des Christen (33–59) befaßt sich der Autor im 2. Kapitel. Christliches Leben muß das „Spannungsverhältnis von evangelischem Auftrag und weltlicher Wirklichkeit“ (37) aushalten. Gerade von der Kirche erwartet die Menschheit ein prophetisches Zeugnis für den Frieden (38), im Bewußtsein, daß eine von totaler Vernichtung bedrohte Welt „keine Welt ist, die menschlichen und christlichen Maßstäben entspricht“ (41). Das Leben zu schützen und zu erhalten ist primärer sittlicher Auftrag (42). Ein Atomwaffenverbot ist sittlich geboten (45); statt einer Strategie der Vernichtung bedarf es einer Strategie des Friedens (47). Dies setzt freilich eine grundlegende Umkehr und „Wandlung im Innern des Menschen“ (48) voraus. Der Kirche ist es aufgetragen, sich von den etablierten Mächten zu distanzieren (49), für Gewaltlosigkeit einzutreten (80), der Menschheit den Frieden als höchsten Auftrag vorzuhalten (51). Eine katholische Friedensbewegung müßte ein weltweites Friedensklima schaffen (56 f.).

Im III. Kapitel (60–87) wird aufgewiesen, daß die Aussicht auf eine friedliche Welt nicht utopisch zu sein braucht, wenn die Abrüstung vorangetrieben (61–66), die friedliche Koexistenz gepflegt (66–70) und die Institution der Vereinten Nationen (70–74) ausgebaut wird. Dabei kommt es vordringlich darauf an, daß den Menschenrechten (74–76) Anerkennung und Förderung zuteil werden und eine internationale Rechtsordnung zustandekommt, die für eine Welt ohne Krieg unabdingbar ist (76).

Das IV. Kapitel (88–94) kreist um die These: „Friede: menschlicher Auftrag, christlicher Auftrag“ (89). Der Friede wird zu einem Erziehungsproblem (92); denn gelernt werden müssen sowohl der richtige Umgang mit dem ungeheuren Machtpotential (90) als auch die Tugend der „Liebe... in allen zwischenmenschlichen Beziehungen“ (94).

Es nimmt nicht wunder, daß beim Thema Frieden und Krieg ein komplexes Gefüge von Fragen auftaucht, deren Beantwortung angesichts der vielverzweigten Sachproblematik kaum einhellig sein kann. Und es ist (geradezu) selbstverständlich, daß auf 94 Seiten das mit dem Stichwort Frieden Gemeinte nicht erschöpfend analysiert zu werden vermag, zumal immer wieder (besonders im Vorwort) von der negativen Seite des Krieges her argumentiert wird, wo doch dem Buchtitel zufolge der Friede im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Manches nur Angedeutete bedürfte näherer Erläuterung: Welches sind die Kriterien des Umschlags der quantitativen Steigerung der Waffentechnik in eine neue Qualität (7)? Bewegt sich nicht noch selbst die Möglichkeit eines Selbstmordes der Menschheit (8) im Rahmen des Quantitativen? Andererseits hat jede technologische Neuerung Kriege immer schon in verschiedenen Qualitäten verlaufen lassen. Die Frage nach dem qualitativen Zeiteinschlag dürfte eine geschichtsphilosophische sein. —

Gilt es als ausgemacht, daß die Erhaltung des physischen Lebens primär sittlicher Auftrag ist (42)? Wenn dies zutrifft, dann sind alle traditionellen Argumentationen in die Irre gegangen, die sittlich-geistig-religiöse Güter gegen vital-physische abgewogen haben. — Das Verhältnis von Pluralität und Einheit (68) sollte inhaltlich präzisiert werden; denn vom Wort her machen „plural“ und „einheitlich“ zunächst eher einen Gegensatz als eine Kongruenz aus. Der Satz: „Eine Welt, in der die Menschheit auf dem Wege zu ihrer Einheit ist, kann nur als eine offene, vielrassige Gemeinschaft bestehen“ (75), bedarf deswegen vorweg einer Klärung des offensichtlich dialektischen Verhältnisses von Einheit und Vielheit. — Etwas ungeschützt mutet auch die Äußerung an: „In der Vergangenheit hat der Christ um Frieden gebetet, aber an Krieg gedacht“ (89). Ein solch globales retrospektives Urteil entbehrt mindestens der allseitigen Beweisbarkeit und stellt dem politischen Ethos früherer Christen ein Zeugnis aus, das in seiner Generalität erst verifiziert werden müßte. Diese kritischen Hinweise sollen den Wert der vorgelegten Beiträge nicht schmälern. Dem Herausgeber und dem Verlag ist es gelungen, den theologisch-politischen Problembereich um Krieg und Frieden in einer verständlichen Sprache aufzureißen. Wer sich von diesem wahrhaft „auf Leben und Tod“ abgestimmten Thema betroffen weiß, möge zu den hier von W. Dirks herausgegebenen Abhandlungen greifen.

M. Rock, Mainz

Christliche Erziehung nach dem Konzil (Berichte und Dokumentationen, Band 4). Verlag Bachem, Köln 1967. 65 S.

Das 4. Bändchen der Reihe „Berichte und Dokumentationen“ verfolgt das Thema „Christliche Erziehung nach dem Konzil“.

P. Seibel steuert sein Referat „Bildung und Kultur in den Konzilsdokumenten“ (7–32) bei. Er weist auf die vom II. Vatikanum entdeckte „Differenziertheit der Welt überhaupt“ (8) hin, in der eine Pluralität der Meinungen (9) unumgänglich ist. Grundsätzlich stelle sich heute das Verhältnis Kirche–Welt dar als „Gegenüber zweier eigenständiger Größen, die sich im Menschen und in der Sorge für die grundlegenden Werte des menschlichen Daseins begegnen“ (11). Die Solidarität ist das Kennmal dieser positiven Stellung zur modernen Welt (12).

Unter Kultur verstehe das jüngste Konzil „den Gesamtbereich der die Welt und die Gesellschaft formenden Aktivität des Menschen“ (13). Dabei gehe es nicht erstlinig um die Bewahrung von Vergangenem, sondern um etwas „Immer neu zu Gestaltendes“ (14).

Bezugnehmend auf die Konzilsdokumente meint P. Seibel: „Es fällt kein Wort über eine einheitliche, geschlossene kulturelle Aufgabe der Katholiken“ (15). Solidarität ist die allen Menschen gemeinsame Aufgabe, „eine menschlichere Welt zu schaffen“ (15). So wird auch die Bildung ganz als „Hinordnung auf das Wohl der Gemeinschaft, Formung zur Teilnahme am sozialen Leben“ (18) gesehen. Zur rechten Bildung gehöre die Anerkennung der relativen „Eigenständigkeit der Welt“ (22). Deshalb könne es auch nicht um autoritative Weisungen seitens der Kirche gehen, sondern lediglich um „gemeinsames Gespräch und gemeinsame Überlegung“ (24). Das liege nicht zuletzt auch in der „Anerkennung der Pluralität der Kulturen und der kulturellen Kräfte“ (26) begründet. Die wahre Einheit der Kirche wurzele nicht „in einer vermeintlichen äußeren Geschlossenheit, sondern in der Liebe und ihrer weltüberwindenden Kraft“ (31).

Im Referat „Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung“ (33–64) skizziert J. Ratzinger in sehr gewandtem Stil die anthropologische und bildungstheoretische Konzeption des Konzils, das einen globalen Humanismus (35) für realisierbar hält, sofern allgemeiner Fortschritt als Hominisierung in den Dienst der Humanisierung tritt (36).

Man könne von einem „Credo des neuen Menschen“ (37) sprechen, wo die Grenzen von marxistisch und liberal überschritten sind. Die vom Konzil bezielte „funktionelle Anthropologie“ (38) betrachte das faktische Miteinander der Menschen als Ausgangspunkt des Ethos, dem es um „gegenseitige Ermöglichung des Menschseins“ (38) gehe, um „die Verantwortung des Menschen vor dem Menschen und seiner Zukunft bzw. vor dem Menschen als einem zukünftigen Wesen“ (38). Es gelte, die „Anthropologie der Brüderlichkeit... in den Zusammenhang der Christologie hinein zu eröffnen... und die Zukunftsbezogenheit... in den christologischen Horizont des kommenden Christus einzuordnen“ (40). Im Gegensatz zu früherer Theologie werde Fortschritt und Wissen nun zur Pflicht (43). Als Bildungsziele erscheinen „Verantwortlichkeit, Freiheit, Sachlichkeit, Respekt vor der Pluralität und relativen Eigengesetzlichkeit der Sachbereiche, Brüderlichkeit“ (44). Der Autor rühmt die personalistische Tendenz der Konzilstexte, die sich von der essentialistischen, ja naturalistischen Sicht früherer Theologie abhoben (47). An die Stelle der „Kategorie der Naturgemäßheit“ träten als „Norminstanzen die Verantwortlichkeit vor dem anderen Partner, vor der Menschheit und vor Gott“ (48). Das Konzil betone den dynamisch-geschichtlichen Charakter des Ethos im ganzen und gehe von jeder statischen Ethik ab, indem es z. B. die traditionelle Kriegsethik durch eine „dynamische Notstandsethik“ (50) ersetze. Die Konzilstexte gingen eben „vom Menschen als

dem vorläufigen Wesen aus" (50). Wesentliches Bildungsziel sei somit „die Öffnung auf die Mitmenschlichkeit hin“ (54).

Abschließend äußert sich J. Ratzinger kritisch zur „Frage der katholischen Schule“ (59–64), wobei er herausstellt, daß es nicht um abstrakte Sicherstellung der Institution als Behauptung eines formalen Rechts gehen kann, sondern um die Verwirklichung des materiellen Gehalts der Institution (60).

Wie umspannend die in den beiden Referaten aufgegriffene Thematik ist, dürfte aus der skizzierten Inhaltswiedergabe hervorgehen. In geschickten Formulierungen und in flüssigem Stil wird das anthropologische und bildungstheoretische Anliegen des II. Vaticanums herausgestellt.

Bei der Problemschwere und oftmaligen Polyvalenz der behandelten Konzilstexte dürften da und dort hinter interpretativen Darlegungen der Autoren Fragezeichen angebracht werden, die zu weiterer kritischer Erklärung beitragen möchten.

Wenn P. Seibel die vorwiegend seelsorgliche Zielsetzung des II. Vaticanums betont und wenn sich daraus erklären soll, daß „nur selten direkt praktikable Anweisungen“ (8) ergehen, dann scheint zwischen diesen beiden Feststellungen eine gewisse Spannung zu bestehen, da doch die Seelsorge auf praktikable Weisungen angewiesen sein dürfte – wogegen die „Darlegungen der Grundsätze“ (8) genuin theologisches, nicht pastorales Bemühen ist.

Eine ähnliche Inkongruenz liegt zwischen folgenden Aussagen vor: „Der christliche Glaube verleiht für die Gestaltung der Welt und des menschlichen Zusammenlebens keine inhaltlich neuen Einsichten“ (16). – Der Glaube „lehrt die rechte Rangordnung der Werte, vor allem die alles überragende Würde der menschlichen Person“ (17). Sollte demnach die Entscheidung z. B. der Frage, ob einem vitalistischen oder ökonomischen Wert die Priorität vor einem geistigen oder religiösen Wert zukommt, keine inhaltliche Aussage sein? Daß die Würde der menschlichen Person vom Christentum (wieder) entdeckt wurde, also eine inhaltliche Bereicherung darstellt, wird von J. Ratzinger gerade herausgestellt (52).

Wenn P. Seibel den Wert des christlichen Glaubens vor allem in seinen Antrieben und Hilfen erblickt, so daß die Christen „mit größerer Hingabe“ (17) ans Werk gehen, dann können hierzu doch erstaunlich nahe Parallelen sowohl in außerchristlichen Religionen (z. B. Islam, Buddhismus) als auch in säkularen Messianismen (Kommunismus, Faschismus) angeführt werden. Entscheidend ist also das Kriterium, ob es sich um „wahre“ oder „unwahre“ Begeisterung, um eitlen Fanatismus handelt.

Es ist nicht ganz einsichtig, worin der von J. Ratzinger genannte Unterschied zwischen „Hominisierung“ und „Humanisierung“ (36) bestehen soll. Eine (äußere) Möglichkeit zu Fortschritt ist eo ipso schon human, jedenfalls von der Zielsetzung her – vgl. *Progressio Populorum* Nr. 21 –, es sei denn, man verstehe die Differenzierung so, Hominisierung sei der unabsehbare Weg zu der immer noch ausbleibenden, höchstens approximativ und asymptotisch erzielbaren Humanisierung oder Humanität. Eigentlich „humanus“ wäre dann der homo in futuro und heutige „Humanismen“ erwiesen sich nur als (vorläufige) Hominisierungen.

Wenn das Ethos par excellence, nämlich die Verantwortlichkeit der Menschen voneinander, aus der „Notwendigkeit des Miteinanderseins“ (38) erklärt wird, dann bedürfte dieser Begriff der necessitas exakterer Klärung, damit nicht der Eindruck entsteht, es werde aus der „Not“ eine „Tugend“ gemacht, es handle sich also um eine *coactio externa*, die selbst doch metaethische Qualität hat.

Schließlich ist in der Tat zu fragen, wo die inhaltlich genauen Bestimmungen zu suchen sind, nach denen sich das je eigene Gewissen in seiner Besonderheit richten soll. Verantwortlichkeit, Freiheit sind doch recht vage und „im Freien“ schwebende Imperative.

Grundsätzlich wäre bezüglich der von der Theologie zu verschiedenen Zeiten bei weltlichen Wissenschaften gemachten „Anleihen“ (47, 51) die Frage zu stellen, ob nicht heutige theologische Wissenschaft sich einer Terminologie bedient, die zwar nichts (mehr) dem „starren“, „statischen, naturalen“ „antiken“ Denken schuldet, wohl aber nicht minder außer-christlich ist. Als theologisch etikettierte und im nachhinein usurpierte Philophumena wären zu nennen: der hegellianische Entwicklungsgedanke – die nietzscheanische „Fernstenliebe“ – überhaupt die von der Politologie (vgl. O. K. Flechtheim) und Soziologie entworfene Futurologie.

M. Rock, Mainz

van Dijk, Joseph OP: Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths. – München: Manz-Verlag 1966, 286 S. (Band 4 der Reihe „Reflexion“), kart. 16,80 DM.

J. van Dijk untersucht den Römerbrief (12–47) und die kirchliche Dogmatik (48–148) K. Barths, um dessen Aussagen über Evangelium und Gesetz (149–199) einerseits und den Ereignischarakter des Gebotes (199–234) andererseits zu analysieren.

Für Barth ist „Gottes Gerechtigkeit in Jesus Christus... das einzige Kriterium über unser Leben und über unsere Taten“ (18). Ethik und sittliche Anweisungen haben den

Sinn, das menschliche Tun zu stören, d.h. es in radikaler Weise in Frage zu stellen (21). Das primäre ethische Handeln des Menschen kann nur Umdenken, Buße sein (24). Menschliches Tun ist und bleibt „dem Gericht verfallen“ (37). Die relativ größte positive ethische Möglichkeit ist „die Liebe des Menschen zum Menschen“ (39), weil wir in Christus geliebt sind (47). Also kann Ethik nicht als eine von der Dogmatik unabhängige Disziplin behandelt werden (49 f.), obzwar sie praktisch relativ selbständig ist (50). „Ethik als Lehre von Gottes Gebot... hat ihr Fundament in Jesus Christus“ (120). Menschliche Existenz ist stets „unter dem Wort Gottes“ zu sehen (57), vom Gnadenbund her, den Gott mit den Menschen schloß (60, 62). Dadurch erhebt Gott entscheidend und richtend einen Anspruch an den Menschen (69), worin die Ethik grundgelegt ist (65). Gottes Gebot macht frei (74) zu freudiger Entscheidung (77). Die Gnade ihrerseits nimmt allerdings die Gestalt des Gesetzes an (78), dem man gerecht werden muß (79), auf das wir hören müssen (87). Die Sünde besteht nämlich darin, „daß der Mensch sich nicht als Sünder bekennen“ (105), daß er nicht glauben, d.h. das Gericht Gottes bejahen will (113, 121). Das handelnde und redende Wort Gottes, Norm und Maß des menschlichen Handelns (128), ist Grund sowohl der allgemeinen als auch der speziellen Ethik (127). „Das Wort Gottes redet immer über die konkrete Begegnung des gebietenden Gottes und des handelnden Menschen“ (137; vgl. 218).

Nachdem der Verfasser „aufmerksam und unvoreingenommen auf Barth“ (149) gehört hat, versucht er, dessen einschlägige Gedanken kritisch zu erwägen (200). Er gelangt zu dem Ergebnis: Das beherrschende Prinzip der Ethik (Barths) ist „Gottes konkretes Handeln... ein Geschehen, ein Ereignis“ (151), keine Theorie (152). Van Dijk sieht das Spezifische der Barth'schen Ethik in den zwei Auffassungen, daß das Gesetz die Form des Evangeliums und das Gebot immer ein Ereignis ist (152). „Die einzige Haltung, die der Heilsbotschaft angepaßt ist, ist der Glaube“ (160), der etwas ganz anderes darstellt als das Gesetz (162 f.). Das Evangelium behält „die absolute und schlechthinige Priorität“ (165; vgl. 170). Im Glauben wird das Gesetz erfüllt (172), wird es zur Verheißung (177). Der Autor verweist auf die bestehenden Unterschiede (228) zwischen Barth und der katholischen Theologie, auf Unstimmigkeiten und Gegensätze in seinem System (229). In einem abschließenden vierten Kapitel (235–255) kommt die Stellung Barths zur Heiligen Schrift zur Sprache, der den Ereignischarakter des Wortes Gottes (242) betont und aus der Bibel keine christliche Weltanschauung, kein System ableiten will (244). Auch in der Hermeneutik Barths werden Ungereimtheiten festgestellt (251 f.). „Auf die... Zweideutigkeit der Barth'schen Lehre vom Wort Gottes stoßen wir auch in seiner Grundlegung der Ethik“ (254).

Der Schlußabschnitt „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ gehört nicht zum eigentlichen Thema des Buches, das in seinem ersten Teil etwas wenig übersichtlich ist, weil die Texte Barths quantitativ weit überwiegen, ja die explizierenden Zitate Verbindungen des Verfassers öfters überwuchern. Das wirkt sich nachteilig aus, wenn es auch noch so verdienstvoll sein mag, „aufmerksam... auf Barth zu hören“ (149). Van Dijk setzt sich unmittelbar mit der Theologie Barths auseinander (180), um einen Beitrag zum ökumenischen Dialog zu liefern (11). Darin ist das Hauptverdienst des Autors zu erblicken, der hier das Gespräch mit den Glaubensbrüdern im Sinne seines Lehrers H. Küng weiterführt bzw. an Barth konkretisiert. M. Rock, Mainz

Antweiler, Anton: Eigentum. — Münster: Aschendorff-Verlag 1967. 53 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften d. westf. Wilhelms-Universität Münster, Band 18), kart. 9,— DM, Lw. 11,— DM.

Nachdem Antweiler den Ansatz zu seiner Studie aufgezeigt hat (6–24), handelt er vom Ursprung (25–34), Wesen (35–43), Träger (44–48) und Geheimnis (49–52) des Eigentums.

Unter den verschiedenen Formen nimmt heute die Freiheit (10) einen vornehmlichen Rang ein. „Gerade bei den Ansprüchen wird sichtbar, wie sehr sich das Gefühl für Eigentum... gewandelt hat“ (15). Die vielen Definitionen (16) machen deutlich, daß „der Spielraum dessen, was mit Eigentum sachlich gemeint ist, groß... und daß der Bezug auf den Menschen wesentlich ist“ (17). Heute im Massen- und Industriezeitalter wird erworbenes Eigentum, das meist in Arbeitsleistungen errungen wird, höher bewertet als ererbtes, überkommenes (21; vgl. 29).

Die erste Bedingung von Eigentum ist, „daß der Mensch... zwischen Ich und Nicht-Ich unterscheiden kann“ (25; vgl. 35). „Die zweite Bedingung..., daß der einzelne sich gegen die Gemeinschaft absetzt“ (25). Eigentum, das stets im Dienst des Menschen stehen muß (36), ist „das außerkörperliche Ich“ (35). Es ist „Funktion der Person und der Gemeinschaft“ (37). Das einzelne Ich setzt sich gegen das Es zwar ab, bezieht es aber auch ein (44). Eigentum dient letztlich dem Streben nach Erlösung. Geheimnisvoll bleibt es ein vor allem in seiner Ambivalenz zum Hilfreichen und Schädlichen (49).

Die wenigen herausgegriffenen Belege zeigen, daß der Leser hier keinen traditionellen Traktat über das Eigentum vor sich hat. Es war auch nicht die (erklärte) Absicht

Antweillers, den Eigentumsbegriff der katholischen Soziallehre herauszuarbeiten und den vom Industriezeitalter neu gestellten wirtschaftsethischen Fragen um Arbeit, Lohn, Mitbestimmung, Marktgeschehen usw. nachzugehen. Des Verfassers Anliegen ist es vielmehr, „eine Phänomenologie des Eigentums zu geben“ (5). Eine solche ist ihm gelungen in dieser Studie, welche in etwa die Art einer philosophischen Anthropologie des Eigentums an sich hat.

M. Rock, Mainz

v. Mann-Tiechler, Gustav: Menschen als Helfer. — Köln: Verlag Wort und Werk. 1966. 106 S., kart.

An neunzehn heroischen Gestalten, u. a. an R. Mayer (18–22), E. Psichari (28–31), M. Metzger (47–51), Marie Teilhard de Chardin (52–57), Fr. Stock (62–66), Joh. Kurz (76–71) wird aufgewiesen, daß die Bereitschaft zu helfen einen Grundzug menschlichen Wesens ausmacht (100), daß Helfen zur menschlichen Natur gehört (98). Allerdings werden die gezeichneten Lebensschicksale von sittlich dermaßen Hochstehenden und durch unerhörtes Leid Geläuterten erfahren, daß daraus kein allgültiges Maß für die Leistungsfähigkeit menschlicher Natur abgeleitet werden kann. Die skizzierten Biographien bzw. Leidenswege sprechen für sich. Sie erscheinen „zur Einstimmung bei caritativen Veranstaltungen und Beratungen“ (7) geeignet, vor allem aber als Betrachtungsstoff für Schwerkranke und qualvoll Verlassene.

M. Rock, Mainz

Sustar, Alois: Gewissensfreiheit, Einsiedeln, Benzinger-Verlag 1967 (Theologische Meditationen).

Das Inhaltsverzeichnis weist folgende Themen auf: Der neue Stellenwert des Gewissens (7–15); Freiheit und Gewissen (16–23); Was ist Gewissensfreiheit? (24–47); Warum Gewissensfreiheit? (48–53); Grenzen der Gewissensfreiheit? (54–66); Durch Gewissensbildung zur Gewissensfreiheit (67–77).

Heutzutage erleben wir eine „Neubesinnung auf das Wesen des sittlichen Lebens“ (12), haben wir die „Chance, dem sittlichen Leben mehr Echtheit und Wahrheit zu geben“ (14). Im Gewissen wird sich der Mensch „seiner Verantwortung bewußt“ (17), weiß er sich „antwortfähig und zur Antwort verpflichtet“ (18). So erweist sich die Freiheit als wesentlichste Voraussetzung für das echte Gewissen (18 f.), freilich eine Freiheit, deren Sinnerfüllung im Gehorsam liegt (22), in der „Freiheit zu etwas“ (19), die Läuterung und ehrliche Selbstprüfung voraussetzt (35). „Norm und Gewissen sind innerlich aufeinander hingeordnet“ (37). Die Gewissensfreiheit leitet sich aus der Würde der Person ab (39, vgl. 49), welche ständig auf den unmittelbaren Anruf Gottes hören und bereit sein muß, ihm zu gehorchen (46, vgl. 52); denn „die Gewissensfreiheit Gott gegenüber kann nur die totale Freiheit für Gott sein“ (55). „Innere Norm für die Gewissensfreiheit ist die Wahrheit und die Liebe“ (56). Wer sein Gewissen bilden will, muß zur Belehrung offen und bereit sein (71), den mutigen Einsatz seiner Person wagen (69) und auf Sicherheit der Gewissensentscheidung aus sein (76).

Auf engem Raum skizziert Sustar die Thematik. Er geht sie von verschiedenen Seiten an. Er beschreibt, analysiert, macht definitorische Aussagen, gibt pastorale und pädagogische Hinweise. Der Autor informiert in moderner aber nicht immer eindeutiger Terminologie. Der für das rechte Verständnis von Gewissen grundlegende Text in Gaudium et Spes (Dekret des II. Vatikanischen Konzils Nr. 16) wird vermißt. Er hätte den Darlegungen die ordnende Mitte geben können. Es gälte zu prüfen, ob dem Neuen Testament so „wenig eigentlich sittliche Normen . . . zu entnehmen sind“ (61); ob die mit der modernen Situation gegebenen Nöte nur „Übergangsschwierigkeiten“ (66; vgl. 14, 15) sind; ob die Unübersichtlichkeit der heutigen Verhältnisse nicht noch rapide zunimmt — wofür so ziemlich alles spricht —, so daß die Schwierigkeiten eher sich steigern als nur vorübergehend sind. Bei der Lektüre wird man den Eindruck nicht los, zwischen subjektiver Gewissensfreiheit und objektiver Normativität gelinge keine klärende Vermittlung und es bleibe unsicher, wem die Priorität zukommt.

L. Berg, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

- Adlhoeh, Walter: Auf einen guten Tag. — Frankfurt: Knecht Verlag, 1969. 160 S., brosch., 9,80 DM.
- Antweiler, Anton: Zölibat — Ursprung und Geltung. — München: Hueber-Verlag, 1969. 157 S., kart. 7,80 DM.
- Bild — Wort — Symbol in der Theologie. Hrsg. von Wilhelm Heinen. — Würzburg: Echter Verlag, 1969. 308 S., kart., 16,80 DM.
- Bogliolo, Luigi: La Verità dell'Uomo. — Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969. 314 S., kart., o. Pr.
- Bonifazi, Dullio: Filosofia e Cristianesimo. Discussioni recenti. — Roma: Pontificia Università Lateranense, 1968. 154 S., kart., o. Pr.
- Boublik, Wladimir: Incontro con Cristo. Credibilità della Religione Cristiana. — Roma: Pontificia Università Lateranense, 1968. 302 S., kart., o. Pr.
- Brandenburg, Albert: Martin Luther gegenwärtig. — München-Paderborn-Wien: Verlag F. Schöningh, 1969. 160 S., Lw. 12,80 DM.
- Cassola, Ovidio: La recezione del Diritto Civile nel Diritto Canonico. — Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969. 164 S., kart., o. Pr.
- Caraffa, Filippo: Vallepiera dalle origini alla fine del secolo XIX. — Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969. 296 S., kart., o. Pr.
- Chiesa, Luigi: La Base del Realismo e la Critica Neokantiana. — Roma: Pontificia Università Lateranense, 1968. 162 S., kart., o. Pr.
- Colomb, Joseph PSS: Le Service de l'Evangile. Manuel catéchétique, Tome II, Paris-Tournai-Rom-New York: Desclée, 1968. 816 S. Lw. 330,— bfrs.
- Ebeling, Gerhard: Psalmenmeditationen. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968. 176 S., kart., 7,80 DM.
- Ferrari, Mario Valentino: Dalla Fenomenologia pura alla Trascendenza assoluta. — Roma: Pontificia Università Lateranense, 1968. 98 S., kart. o. Pr.
- Festschrift Paul Kahle. Hrsg. von M. Black und G. Fohrer. (Beiheft 103 zur ZAW). — Berlin: Verlag A. Töpelmann, 1968. 253 S. u. 20 Tafeln, Lw., 86,— DM.
- Flitner, Wilhelm: Ausgewählte pädagogische Abhandlungen. — Paderborn: Schöningh-Verlag, 1967. 226 S., Lw., 12,80 DM.
- Fohrer, Georg: Geschichte der israelitischen Religion. De Gruyter Lehrbuch XV. — Berlin: 1969. 435 S., Lw., 32,— DM.
- Frickel, Josef: Die „Apophasis Megale“ in Hippolyt's Refutatio (VI 9—18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons. — Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1968. 218 S., kart., o. Pr.
- Gnilka, Joachim: Der Brief an die Philipper. (Geistliche Schriftlesung 11). — Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1968. 84 S., Lw., 7,80 DM.
- Guereña, Ernesto de: Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“. — Freiburg-München: Karl-Alber-Verlag, 1969. 120 S., kart., o. Pr.
- Günthör, Anselm: Kommentar zur Enzyklika „Humanae vitae“. Reihe: Wort und Weisung, Band 4. — Freiburg: Seelsorge-Verlag, 1969. 160 S., brosch., 7,80 DM.
- Hahn, Viktor: Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente. — Münster: Aschendorff, 1969. 547 S., Lw., 92,— DM.
- Heinen, Wilhelm: Begründung christlicher Moral. Beiträge zur Moralanthropologie. — Würzburg: Echter-Verlag, 1969. 336 S., brosch., 19,80 DM.
- Herbut, Joachim: De jejuni et abstinentia in ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI. — Roma: Pontificia Università Lateranense, 1968. 132 S., kart., o. Pr.
- Hierzenberger, Gottfried: Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums. — Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1969. 368 S., kart., 24,— DM.
- Höfner, Joseph: Kolonialismus und Christentum. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. — 2., verbesserte Auflage. — Trier: Paulinus-Verlag, 1969. 456 S., Lw., 39,— DM.
- Katholikentag im Widerspruch: Ein Bericht über den 82. Katholikentag in Essen. Herausgegeben von David Andreas Seeber. Herderbücherei-Band 328. 168 S., 2,90 DM.
- Kilian, Rudolf: Die Verheißung Immanuel's Jes 7, 14. Stuttgarter Bibelstudien 35. — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1968. 132 S., Paperb., 7,80 DM.
- Kötter, Franz Josef: Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566). — Münster: Aschendorff, 1969. 318 S., kart., 54,— DM.
- Krise der Kirche, Chance des Glaubens. Hrsg. von Karl Färber. — Frankfurt: Knecht-Verlag, 1968. 314 S., Lw., 19,80 DM.
- Kümmel, Werner Georg: Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 1968. 84 S., kart., 5,80 DM.

- Lachenschmid, Robert: *Louis de Thomassin Inkarnationslehre. Eine platonische Explikation des Geheimnisses der Menschwerdung. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 17. Jahrhunderts.* — Trier: Paulinus-Verlag, 1968 (Trierer Theologische Studien 22). 216 S., kart., 26,— DM.
- Lash, Nicholas u. a.: *Nennt euch nicht Meister, Die Autorität in einer sich wandelnden Kirche.* — Graz—Wien—Köln: Styria, 1968. 332 S., Paperb., 9,80 DM.
- La Pontificia Università Lateranense nel 1968. — Roma 1969. 302 S., kart., o. Pr.
- Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968. 325 S., Lw., 45,— DM.
- Lentzen-Deis, Wolfgang: *Buße als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung anhand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum.* Freiburger Theologische Studien, Heft 86. 136 S., kart., 16,— DM.
- Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil III. — Freiburg—Basel—Wien: Herder-Verlag, 1969. 768 S., Lw., 98,— DM. Hld. 108,— DM.
- Lippert, Peter: *Leben als Zeugnis.* Stuttgarter Biblische Monographien 4. — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1968. 214 S., Paperb., 30,— DM.
- Marcel, Gabriel: *Dialog und Erfahrung.* Vorträge in Deutsch. Herausgegeben von W. Ruf. — Frankfurt: Knecht-Verlag, 1969. 133 S., kart., 7,80 DM.
- Der Mut zur Zukunft. Hrsg. von Leon Arthur Elchinger. — Trier: Paulinus-Verlag, 1968. 190 S., kart., 16,80 DM.
- Nicolas, J. H.: *Les Profondeurs de la Grâce.* — Paris: Beauchesne, 1969. 568 S., kart., 43,50 frs.
- Pastor Pineiro, Felix Alejandro: *La Ecclesiologia Juanea segun E. Schweizer.* (Analecta Gregoriana, Vol. 168). — Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1968. 241 S., kart., 3,00,— L.
- Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Band III, hrsg. v. F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber. — Freiburg—Basel—Wien: Herder, 1968. 682 S., Lw., 75,— DM.
- Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis. Edited by J. Murphy-O'Connor, O. P. London: Geoffrey Chapman, 1968. 254 S., Lw.
- Perikopenordnung für die Meßfeier bei besonderen Anlässen. — Trier: Paulinus-Verlag, 1968. 52 S., kart., 3,50 DM.
- Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatorisches“ bei Martin Luther. Hrsg. von August Franzen. — Münster: Aschendorff, 1968. 95 S., kart., 9,— DM.
- Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente — Berichte — Kritik. — Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder, 1969. 232 S., kart., 9,80 DM.
- Rideau, Emile: *Teilhard de Chardin — ja oder nein?* — München: Verlag Ars Sacra, 1968. 292 S., Lw., 15,80 DM.
- Ritter, Raimund: *Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie.* — Limburg: Lahn-Verlag, 1968. 112 S., kart., 14,80 DM.
- Schmid, Hans Heinrich: *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des atl. Gerechtigkeitsbegriffs.* — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968. 203 S., Lw., 37,— DM.
- Schulte, Raphael: *Theologie und Heilsgeschehen. Zur Aufgabe heutiger Dogmatik.* — Essen: Ludgerus-Verlag, 1968. 104 S., kart., 9,80 DM.
- Sepe, Crescenzo: *La Dimensione Trinitaria del Carattere Sacramentale.* — Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969. 175 S., kart., o. Pr.
- Steininger, Viktor: *Auflösbarkeit unauf lösbarer Ehen. Offene Fragen.* — Graz—Wien—Köln: Styria-Verlag, 1968. 192 S., Lw., 21,50 DM.
- Vaticanum Secundum: Band IV/1: *Die vierte Konzilsperiode. Dokumente.* In Zusammenarbeit mit W. Becker und J. Gülden hrsg. von Otfried Müller. — Leipzig: St.-Benno-Verlag, 1968. 674 S., Lw., o. Pr.
- Völker, Walther: *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen.* — Wiesbaden: Franz-Steiner-Verlag, 1963. 328 S., brosch., 58,— DM.
- Walter, Eugen: *Der erste Brief an die Korinther (geistliche Schriftlesung 7).* — Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1968. 344 S., Lw., 13,80 DM.
- Welte, Bernhard: *Determination und Freiheit.* — Frankfurt: Knecht-Verlag, 1969. 148 S., brosch., 12,80 DM.
- Westow, Theo: *Wer ist mein Bruder? Aus dem Englischen übersetzt von Anselm Müller OSB.* — Trier: Paulinus-Verlag, 1969. 168 S., kart., 13,80 DM.
- Wiederkehr, Dietrich: *Was beisammen bleiben muß. Zur Diagnose der Kirchenstunde. Kriterien 12.* Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1968. 120 S., kart., 7,50 DM.
- Wiegels, Margot: *Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura.* — Freiburg — München: Karl-Alber-Verlag, 1969. 192 S., kart., o. Pr.
- Zöllner, Josef O.: *Abschied von Hochwürden. Seelsorger der Zukunft.* — Frankfurt: Knecht-Verlag, 1969. 120 S., brosch., 8,80 DM.

Aktuelle Beiträge zu einer notwendigen Diskussion



Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft

Beiträge zu einer notwendigen Diskussion. In Verbindung mit Norbert Greinacher und Peter Lengsfeld herausgegeben von Paul Neuenzeit. Etwa 410 Seiten. Leinen ca. DM 32.—. Paperback ca. DM 19.80. Reihe: Theologie als Geschichte und Gegenwart.

In diesem Sammelband äußern sich 24 Wissenschaftler, Theologen beider Konfessionen und Philosophen, Psychologen, Publizisten und Soziologen zum praktischen Wert einer Theologie in Gegenwart und Zukunft von Kirche und Gesellschaft. Das dabei entstandene bunte Spektrum spiegelt eine Pluralität von Meinungen und Entwürfen, die sich nicht auf einen harmonisierenden Nenner bringen lassen. Das ist die Bestandsaufnahme und zugleich die offene Frage.

Jacques Maritain: Der Bauer von der Garonne

Ein alter Laie macht sich Gedanken. Deutsch von Irmgard Wild. 288 Seiten. Leinen DM 24.—

Dieses Buch wirkte bei seiner Erstveröffentlichung in Frankreich und in allen Ländern, in denen Übersetzungen erschienen, wie ein Schock. Maritain nimmt kein Blatt vor den Mund. Scharf zupackend und humorvoll zugleich geht er mit Teilhardianern und Phänomenologen, neomodischen Bibelkritikern und klerikalen Freudianern ins Gericht. Man kann sich der Faszination nicht entziehen, mit der hier kämpferisch Stellung bezogen wird.

Wer ist das eigentlich – Gott?

Ein Radioseminar. Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz. 290 Seiten. Leinen DM 12.80. Einmalige Sonderausgabe in der Reihe: „Die Bücher der Neunzehn“

Joseph Ratzinger: Einführung in das Christentum

Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. 307 Seiten. Ln. DM 24.—. Studienausgabe kartoniert DM 19.80. Reihe: Theologie als Geschichte und Gegenwart.

Wolfgang Trilling: Christus- verkündigung in den synoptischen Evangelien

Beispiele gattungsgemäßer Auslegung. 243 Seiten. Leinen ca. DM 19.80. Reihe: Biblische Handbibliothek, Band 4.

Kösel-Verlag

Ernst Feil / Rudolf Weth (Hrsg.)

DISKUSSION ZUR „THEOLOGIE DER REVOLUTION“

Mit einer Bibliographie zum Thema

336 Seiten. Kartonierte. Ca. 19,— DM

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

DAS POLITISCHE NACHTGEBET IN KÖLN

Herausgegeben von Dorothee Sölle und Fulbert Steffinsky

Ca. 160 Seiten. Kartonierte. Ca. 5,80 DM

In Gemeinschaft mit dem Kreuz-Verlag

DIE BOTSCHAFT JESU IM ISOLOTTO DER KATECHISMUS DES DON MAZZI

Ca. 120 Seiten. Ca. 6,80 DM

Felix Funke

CHRISTLICHE EXISTENZ ZWISCHEN SONDE UND RECHTFERTIGUNG

Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie

204 Seiten. Kartonierte. Ca. 19,— DM

Otto Semmelroth / Karl Rahner / Rudolf Haubst (Hrsg.)

MARTYRIA, LEITURGIA, DIAKONIA

Festschrift für Hermann Volk, Bischof von Mainz

456 Seiten. Leinen. 48,— DM

Edward Schillebeeckx

GOTT — DIE ZUKUNFT DES MENSCHEN

Ca. 156 Seiten. Leinen. Ca. 15,— DM

Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf

Camilo Torres

REVOLUTION ALS AUFGABE DES CHRISTEN

84 Seiten. Kartonierte mit Glanzkaschierung. Ca. 6,80 DM

Aus dem Spanischen übersetzt von Johann Hoffmann-Herreros

Albert Görres (Hrsg.)

EHE IN GEWISSENSFREIHEIT

Entscheidungshilfen nach der Veröffentlichung von „*Humanæ vitæ*“

Ca. 110 Seiten. Kartonierte mit Glanzkaschierung. Ca. 8,80 DM

Reihe Probleme der praktischen Theologie

Anton Grabner-Haider

VERKÜNDIGUNG ALS EINLADUNG

149 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. Ca. 9,80 DM
Reihe Probleme der praktischen Theologie

Altfrid Kassing

AUFERSTANDEN FÜR UNS

176 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. Ca. 9,80 DM
Reihe Erlöstes Dasein

Josef Sudbrack

DIE GLAUBWÜRDIGKEIT DES GLAUBENS

119 Seiten. Kartoniert. Ca. 7,80 DM
Reihe Erlöstes Dasein

John T. Noonan, Jr.

EMPFÄNGNISVERHÜTUNG

Ihre Beurteilung in Theologie und Kirchenrecht
von den Aposteln bis zur Gegenwart
Ca. 672 Seiten. Leinen. Ca. 45,— DM
Walberberger Studien, Theologische Reihe Band 6
Aus dem Amerikanischen übersetzt von Nikolaus Monzel

Heinz Hürten (Hrsg.)

DEUTSCHE BRIEFE 1934—1938

Band I 1934—1935. Leinen. LI und 733 Seiten
Band II 1936—1938 und Register. Leinen. 1186 Seiten
Ein Blatt der katholischen Emigration
Zusammen ca. 246,— DM. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte,
Reihe A, Quellen Band 6 und 7

Rudolf Morsey (Hrsg.)

**PROTOKOLLE DER REICHSTAGSFRAKTION UND DES FRAKTIONSVORSTANDES
DER DEUTSCHEN ZENTRUMSPARTEI 1926—1933**

Ca. 748 Seiten. Leinen. Ca. 88,— DM. Veröffentlichungen der Kommission für
Zeitgeschichte. Reihe A, Quellen Band 9

Hans Schachtner / Waltraud Schmitz-Bunse (Hrsg.)

KOLLEGS FÜR JUNGE LEUTE

230 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. Ca. 9,80 DM

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

H. GREEVEN
J. RATZINGER
R. SCHNACKENBURG
H.-D. WENDLAND

Theologie der Ehe

Mit einem Vorwort von
Kardinal Lorenz Jaeger und
Bischof Wilhelm Stählin

Herausgegeben von
Reinhard Mumm

1969. Etwa 190 Seiten,
kart. etwa 10,80 DM

Gemeinschaftsverlag mit
Fr. Pustet, Regensburg

Aus dem Inhalt: HEINRICH GREEVEN (ev.), Prof.
f. N. T. und Sozialethik an der Universität
Bochum: Die Ehe nach dem Neuen Testament /
JOSEPH RATZINGER (kath.), Universitätsprofessor
Tübingen: Zur Theologie der Ehe / RUDOLF
SCHNACKENBURG (kath.), Universitätsprofessor
Würzburg: Die Ehe nach dem Neuen Testament /
HEINZ-DIETRICH WENDLAND (ev.), Universitätspro-
fessor und Direktor des Instituts für Christliche
Gesellschaftswissenschaft der Universität Mün-
ster: Zur Soziologie der Ehe.

Mit diesem Band legt der „Ökumenische Arbeits-
kreis katholischer und evangelischer Theologen“
zum ersten Male die Vorträge einer seiner Ta-
gungen geschlossen der Öffentlichkeit vor.

JEAN-G. LEMAIRE

Ehekonflikte

Ursachen und Hilfe

In Zusammenarbeit mit
Evelyne Lemaire-Arnaud.
Aus dem Französischen
von W. Wydler

1968. 202 Seiten,
Paperback 12,80 DM

„Psychologische und soziologische Untersuchun-
gen sowie klinische Beobachtungen sind die Ba-
sis für eine ausführliche Analyse der häufigsten
Ehekonflikte. Interessant ist die ‚Klinik der
Ehekonflikte‘, wo typische Fälle vorgestellt und
psychologisch durchleuchtet werden. Zum Schluß
zeigt der Autor die Folgen der Ehekonflikte und
versucht, Hilfen für gestörte Ehen zu geben. Ob-
gleich an den ratsuchenden Laien gerichtet, ist
das Niveau des Buches anspruchsvoll.“

Buchanzeiger für öffentliche Büchereien

WOLFGANG TRILLHAAS

Sexualethik

1969. 164 Seiten,
Paperback etwa 9,80 DM

In acht Kapiteln wird der Bezirk der drängen-
den Probleme angeschnitten: Abschied von der
Tradition; die Geschlechter — Schicksal und
Wandel; Sexus — Eros — Liebe; Die Familie;
abnorme Sexualität; Ehe und Eheprobleme; das
uns anvertraute Leben; das Evangelium und die
neue Moral. Auf dem Hintergrund einer auf-
geschlossenen Betrachtung einer deskriptiven
Ethik erhebt sich die Kernfrage nach dem
„Christlichen“ in der Sache um so drängender,
je gelassener die Sachverhalte zur Sprache kom-
men, die uns alle angehen.



VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Josef Sudbrack

Probleme und Prognosen einer kommenden Spiritualität

160 Seiten, Snolin-Einband, 7,80 DM

Das Buch will eine behutsame Orientierungshilfe in der verwirrenden Vielfalt an Angeboten unserer Zeit für eine christliche Spiritualität bieten.

Nach den eingehenden Analysen und Auseinandersetzungen, bei denen sich Sudbrack als ein hervorragender Kenner der Tradition und der modernen Literatur zur Spiritualität ausweist, Maßstäbe setzt, eine Summe, einen Querschnitt durch heutige Forschung legt, kritisch sichtigend, scharf bedenkend, in einer kühnen Diktion, bringt der Autor zum Abschluß seiner Betrachtungen kurzgehaltene Hinweise für eine neue Spiritualität.

Ein bedeutsames Buch, kritisch die Strömungen heutiger Theologie diskutierend und immer wieder das Positive erkennend.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Echter-Verlag Würzburg

Neuerscheinungen **zur Glaubenssituation der Gegenwart**

REPORT ÜBER DEN HOLLÄNDISCHEN KATECHISMUS

Dokumente — Berichte — Kritik

216 Seiten, kart. lam. 9,80 DM

Dieses Buch enthält alle wichtigen Informationen über das meistdiskutierte Glaubensbuch der Gegenwart. Hier sind die weit verstreuten Dokumente und Berichte zusammengefaßt und zeigen im Querschnitt, wie der Holländische Katechismus in der theologischen Fachwelt und in der Öffentlichkeit aufgenommen wurde, angefangen von der Entstehungsgeschichte des Werkes und seiner Zielsetzung über die Polemik, die es hervorrief, bis zum Gutachten der Kardinalskommission. Eine sachliche Information für jeden, der sich ernsthaft mit den Problemen, die der Holländische Katechismus aufgeworfen hat, auseinandersetzen will.

ZERBROCHENE GOTTESBILDER

Holländische Theologen zur Gottesfrage

Mit Beiträgen von Th. C. Kruijf, P. van Hooijdonk, J. H. Plokker, W. Zandbelt, W. J. Veldhuis, J. H. Huijts, 168 Seiten, kart. lam. ca. 13,80 DM.

Dieser Band will dem kritischen Christen in unserer Gegenwart Wege zu einem neuen Gottesbild erschließen. Seine Autoren, drei Theologen, zwei Psychologen und ein Soziologe aus Holland, gehen von der zentralen Frage aus, wie der gläubige Mensch seinem Gott begegnen könne, und versuchen aus der Sicht ihres Fachgebietes: Bibel-Theologie, Existenzphilosophie, Phänomenologie, Psychologie und Soziologie Antwort zu geben. Dabei wird die herkömmliche Gottesidee ebenso in Frage gestellt wie die „Gott-ist-tot“-Theologie. Religionskritik im Raum der Kirche, die mit gläubigem Ernst nach lebendigen Formen und neuen Wegen der Begegnung mit Gott sucht.

VERLAG HERDER FREIBURG - BASEL - WIEN

Noch in diesem Jahr liegt vollständig vor!

SACRAMENTUM MUNDI

Herausgegeben
von Karl Rahner
und Adolf Darlap

Theologisches Lexikon für die Praxis

in vier Bänden

Wegweisende Aktualität

SACRAMENTUM MUNDI ist in Planung und Ausführung vom nachkonziliaren Geist bestimmt. Es verarbeitet die Konzilsbeschlüsse und vermittelt die Lehre der Kirche in einer neuen Formulierung, die dem Denken und Sprechen des modernen Menschen entspricht. Es trägt in konkreter Weise dazu bei, den Geist des Konzils in die Tat umzusetzen.

Weltweite Orientierung

SACRAMENTUM MUNDI ist nicht nur verlegerisch international konzipiert, sondern es führt die bedeutendsten katholischen Theologen der Welt zu einer Gemeinschaftsleistung zusammen, die den vielschichtigen Stand der katholischen Theologie repräsentiert.

Zielsetzung des Werkes

SACRAMENTUM MUNDI ist eine moderne Summe der Theologie für die Praxis. Das Werk bereitet in vier Bänden die Grundthemen der theologischen Wissenschaften nach dem heutigen Stand der Forschung auf.

Gebrauchswert

SACRAMENTUM MUNDI bietet in der praktischen Form eines alphabetischen Kompendiums theologisches Wissen unmittelbar zugänglich dar.

Bietet

die Theologie, die heute wirklich gebraucht wird

dem Seelsorger lebendiges theologisches Wissen für eine zeitnahe Verkündigung,

dem Katecheten die Lehre der Kirche in neuer Formulierung,

dem Studenten wissenschaftliche Gründlichkeit in lebendiger Darstellung,

dem Laien einen fundierten Überblick über die ganze Breite der Theologie,

Wissenschaftlern, Bibliotheken und Seminarien ein repräsentatives Gemeinschaftswerk international bekannter Theologen.

BAND I

Abendland bis Existenz

BAND II

Existenzphilosophie bis Konfessionsstatistik

Im April erscheint:

BAND III

Konfessionalismus bis Recht, Lexikon-
oktav, ca. 700 Seiten zweispaltig, Leinen

BAND IV

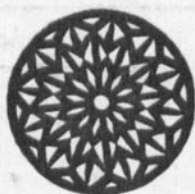
erscheint im Herbst 1969

Ermäßigter Vorbestellpreis
je Band 98,— DM

VERLAG HERDER FREIBURG

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

DREISSEN-STEFFENS:

**Wortgottesdienst
für den Maimonat**

112 Seiten, 7,80 DM

GROSSE-JÄGER:

Eucharistiefeier für Kinder

153 Seiten, 12,80 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Dokument über den Dialog mit den Nichtgläubenden

Hrsg. v. Sekretariat für die Nichtgläubenden. Kommentiert von Herbert Vorgrimler. Lateinisch-deutsch. 65 S., kart. DM 3,80 (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 15).

Direktiven und praktische Anweisungen im Anschluß an die betreffenden Konzilserklärungen. Vorgrimler kennzeichnet Stärken und Schwächen des Dokuments und verweist auf die noch bestehenden praktischen Schwierigkeiten.

PAULINUS-VERLAG TRIER

ST 10/11-12
X 21935 F
23. 7. 69
Bibliothek
orientalis

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Rudolf Haubst, Mainz
Katholischer Ökumenismus — ökumenische
Kirche

Georg May, Mainz
Fragen zum Ökumenischen Direktorium I. Teil

Alfons Thome, Trier
Moderne Literatur in der Glaubensverkündigung

Ekkart Sauser, Trier
Christus im Wort nach der Lehre der Väter

Besprechungen:
Neues Testament, Sozialethik

Heft 3
Mai/Juni 1969
78. Jahrgang

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die **Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Beilagenhinweis: Den dieser Folge beigelegten Prospekt der **Verlagsbuchhandlung Ferdinand Schöningh, Paderborn**, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Katholischer Ökumenismus – ökumenische Kirche *

Von Professor Rudolf Haubst, Mainz

Der dem Zweiten Vatikanum aufgegebenen ekklesiologischen Problematik hat Bischof Hermann Volk schon vor und bei Beginn des Konzils diese beiden Untersuchungen gewidmet: „Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit“¹ sowie: „Erneuerung der Ekklesiologie als erneuertes Selbstverständnis der Kirche und ihre ökumenische Bedeutung“². Nach der Verabschiedung des Dekretes *De oecumenismo* am 21. November 1964 erschien bald eine kompakte und reife Darstellung dieses Themas in dem programmatischen Aufsatz: „Katholischer Ökumenismus“³.

Im folgenden möchte ich nun nicht etwa nur einen Extrakt oder ein zwangsläufig verdünntes Resümee aus den genannten Veröffentlichungen bieten, sondern einige Leitgedanken daraus aufgreifen, um sie mit denen eines anderen deutschen Bischofs und dezidierten Ökumenikers zu vergleichen. Von diesem Ökumeniker trennt uns freilich die Zeitspanne eines halben Jahrtausends. Doch die Impulse, die in dem Jahrhundert vor der Reformation von ihm ausgingen, durch eine innere Erneuerung der abendländischen Kirche deren Einheit zu retten und die mit der Ostkirche wiederzugewinnen, erweisen sich auch in den heutigen Bemühungen der gespaltenen Christenheit um neue Einheit so stark, daß ihn zum Beispiel ein jüngerer evangelischer Theologe einen „ökumenischen Theologen schlechthin“ und sogar den „Schutzpatron der Ökumene“ nennt, weil er „die Grundlagen jeder ökumenischen Theologie“ aufzeige⁴. Ich meine Nikolaus von Kues. Kardinal Bea betonte am 500. Todestag „dieses großen Mannes“ in Kues die „überraschenden Ähnlichkeiten“, die „der Geist und das Wirken des Kardinals Nikolaus von Kues mit den Aufgaben aufweisen, die ... uns ... durch das Konzil gestellt sind“. Darin habe dieser nämlich „heute ganz Wesentliches zu sagen“⁵. — Lassen wir auch ihn darum zu Wort kommen.

* Aus einer Vorlesung, die am 8. Januar 1969 zum 65. Geburtstag von Bischof DDr. Hermann Volk bei einer Festakademie im Auditorium maximum der Universität Mainz gehalten wurde. — Das Kleingedruckte ist hier hinzugefügt.

¹ *Catholica* 14 (1960), S. 241–269; *Gott alles in allem*, Mainz 1961, S. 191–222.

² *Catholica* 15 (1961), S. 241–271; *Gesammelte Schriften* Bd. II, Mainz 1966, S. 101–130.

³ In: *Zur Auferbauung des Leibes Christi*. Festgabe für Peter Brunner, Kassel 1965, S. 134–149; *Ges. Schriften* II, S. 161–178.

⁴ R. Röhricht, *Eintracht im Widerspruch — Eine Studie über Nikolaus von Kues als Versuch einer ökumenischen Grundlegung* (Habilitationsschrift, Hamburg 1968, noch ungedruckt), S. 19 und 38.

⁵ So Kardinal A. Bea in seiner Predigt am 11. 8. 1964 in Kues, gedruckt in: *Das Cusanus-Jubiläum, Festansprachen*, Trier 1964, S. 50.

I. Die Kirche als Heilsgemeinschaft und Zeichen des Heiles

In seinen drei Büchern „De concordantia catholica“ entwarf der junge Cusanus schon in den ersten Jahren des Basler Konzils das Leitbild einer universal-christlichen Ordnung. Im ersten Buch befaßt er sich „fundamental“ mit „dem Begriff“ der Kirche sowie mit „den konstitutiven Verschiedenheiten und den einenden Übereinstimmungen“ (*concordantiae unitivae*), „in denen die Kirche besteht“⁶. Schon das Wort *ecclesia* besage ja Einheit, im Sinne einmütiger Versammlung (*concordantialis congregatio*)⁷.

Die für die Kirche grundlegendste Konkordanz ist die „zwischen dem einen Herrn und den Vielen, die ihm dienen“⁸. Denn durch die personale Gemeinschaft mit Christus in Glaube, Hoffnung und Liebe, kurz: durch die *fides unionis ad Christum*, wird sie ihrem inneren Sein nach begründet⁹, und zwar primär auch durch Christus selbst. Als „der friedensstiftende König von unbegrenzter einender Kraft“ ist er ja nicht nur das Ziel und Zentrum der Übereinstimmung, die die Kirche ist, sondern auch das Prinzip, die Quelle und sozusagen der Magnet, dem die Konkordanz als Gabe des heiligen Geistes entströmt¹⁰.

Wie weit reicht diese Christus-Gemeinschaft? Die Inkarnation des Logos, der personalen Weisheit des Vaters, ist als das Heilsangebot Gottes an die ganze Menschheit dazu gewirkt, daß „jede geistige Kreatur“, die das Leben haben will, ihm „im Glauben anhänge“¹¹. Cusanus findet es auch sinnvoll, mit Augustinus und anderen Vätern in dem Baum des Lebens inmitten des Paradieses den Beginn der Kirche schon im Urstand der Menschheit symbolisiert und vorbereitet zu sehen¹². Weil die in der Geschichte beginnende Christus-Gemeinschaft sich im himmlischen Reiche vollendet, bringt Nikolaus, ähnlich wie in unseren Tagen das 7. Kapitel

⁶ So heißt es prägnant in der ersten Fassung des Vorwortes (zu dem Grundstock der beiden ersten Bücher unter dem ursprünglichen Titel *De ecclesiastica concordantia*); ed. G. Kallen, *De concordantia catholica*: h XIV, fasc. 1–2, p. 29 (not. ad n. 4, lin. 1).

Abkürzungen:

CT = Cusanus-Texte, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wissensch., Philos.-hist. Klasse. h = Nicolai de Cusa Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita. MFCG = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz 1961 ff. p = Nicolai de Cusa Opera, ed. Faber Stapulensis, Paris 1514.

⁷ De conc. I, 5 l. c. n. 27, Z. 1; vgl. Praef. n. 3, Z. 2: *ipsam unionem fidelis populi, quae ecclesia catholica dicitur*.

⁸ De conc. I, 1 l. c. n. 4, Z. 5.

⁹ Vgl. die MFCG 4 (1964), S. 266 Anm. 30 zusammengestellten Texte.

¹⁰ De conc. I, 1 n. 4, Z. 6.

¹¹ De conc. I, 3 n. 16, Z. 3 f. u. 9.

¹² De conc. I, 3 n. 16 f. Vgl. Concil. Vat. II, Constitutio De ecclesia n. 2.

der Kirchenkonstitution, die eschatologische Dimension der Kirche dadurch zum Ausdruck, daß er sowohl die Christus-Gemeinschaft der auf Erden Streitenden wie die der Entschlafenen und Verklärten als Kirche bezeichnet und so die über den Tod hinaus „fortbestehende Konkordanz zwischen dem einen Bräutigam und der einen Braut“ unterstreicht¹³.

Diese grundlegende und weite Fassung des Kirchenbegriffs nennt Cusanus „ecclesia radicali consideratione“¹⁴. Sie ist „die eigentliche Wurzel“ seines gesamten Programms allumfassender ekklesiologischer Konkordanz¹⁵. In dem geschichtlichen Erscheinungsbild der pilgernden Kirche (viatrix ecclesia) „der jetzt lebenden Menschen“¹⁶ erfährt diese Grundkonzeption eine vielfache Differenzierung: in der Verschiedenheit und in der Zuordnung von Laien- und Priestertum, von Ämtern und Heilmitteln, auch in der hierarchischen Stufung innerhalb der Sacerdotiums. Von dieser Basis her geht Cusanus die damals brennendste Frage¹⁷ nach dem Träger der kirchlichen Gewalt, die Bedeutung einer organischen Gliederung der Gesamtkirche in Patriarchate, Erzbistümer, Diözesen, Pfarreien sowie die aktuellen Aufgaben der Kirchenreform an¹⁸. Im ersten Buche *De concordantia catholica* wird die besagte grundlegende Betrachtungsweise der Kirche auch immer konkreter dahin ausgeformt: „Als sichtbare in Christus und auf Christus hin begründete Gemeinschaft ist die Kirche das für alle Menschen aufgerichtete Zeichen des Heiles“¹⁹.

¹³ De conc. I, 5 n. 13 f. — Zu der ecclesia coelestis gehören auch die Engel (I, 1 n. 5, Z. 23; I, 3 n. 13, Z. 5; I, 5 n. 31, Z. 1), auf deren Verhältnis zur streitenden Kirche (I, 6 n. 34; vgl. die ganzen Kapitel I, 7—9) der junge Nikolaus großes Gewicht legt.

¹⁴ De conc. I, 5 n. 31, Z. 2.

¹⁵ De conc. I, 3 n. 16, Z. 1: Et haec sit radix vera nostrae intentionis.

¹⁶ De conc. I, 5 n. 31; ebd. Z. 26: ad viventium hominum ecclesiam nunc stilum convertamus.

¹⁷ De conc. I, 11 n. 50, Z. 1: Nunc videndum est de hiis, quae ex praemissis solidis fundamentalibus considerationibus elici possunt ad cognoscendum viam in dubiis, quae in ecclesia oriri possunt.

¹⁸ Eine exegetische Grundlegung für die folgenden Erörterungen über die potestas ecclesiastica (vgl. I 10 n. 49) ist zunächst in den Kapiteln I, 11—12 intendiert. In dem großen, beim II. Entwurf nachgetragenen Kapitel II, 34 holt Nikolaus gegen die „verderbliche Ansicht“ des Marsilius von Padua (n. 256 und 265) erneut und gründlicher zu einer bibeltheologischen Begründung dafür aus, daß der Primat des Petrus „in Worten Christi fundiert“ (n. 265) sei.

¹⁹ So Kl. Mörsdorf, Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung, in: Wahrheit und Verkündigung, M. Schmaus zum 70. Geburtstag (München-Paderborn-Wien) Bd. II, S. 1436. Vgl. Constitutio De ecclesia n. 1: Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis; Constitutio De sacra liturgia n. 7 werden die verschiedenen Aspekte der Präsenz Christi im Wirken der Kirche aufgezählt.

Hier erweist sich ein Vergleich mit dem Begriffspaar von Heilsfrucht und Heilmittel, das die ökumenische Ekklesiologie von Bischof Volk durchzieht, als besonders fruchtbar. Ich zitiere: „Heilsfrucht ist die Kirche insofern alle Heilsgnade ein ekklesiologisches Element enthält, das mit der Kirche — wenn auch in verschiedenem Maße — und darin mit Christus, insofern Christus Haupt der Kirche ist, und mit den Gläubigen verbindet. Die Kirche ist aber auch Heilmittel, insofern sie nämlich von Christus gestiftet, belebt und durch seinen Geist fähig ist, den ihr zuteil gewordenen Auftrag zu erfüllen, die Frohbotschaft von Christus kraftvoll zu verkünden und Heilsgnade zu vermitteln²⁰.“ Anders formuliert: Die Kirche ist Christus-Gemeinschaft und zugleich „Heilsmysterium, Ursakrament“ als „wirkliches und wirksames Zeichen der Heilsmacht Gottes²¹“ inmitten der menschlichen Gesellschaft. In der „konkreten Gestalt der Kirche“ gehören „diese beiden Aspekte“ zusammen²², wenn „von der Kirche im striktesten theologischen Sinne gesprochen wird²³“.

Die Kirche als Heilsfrucht und als Präsenz Christi in den Gläubigen verstanden²⁴, deckt sich begrifflich genau mit der „wurzelhaften Betrachtung der Kirche“, von der Cusanus ausgeht, um sodann diese Grundkonzeption zu der konkreten Gestalt der Kirche als sakramentales Heilsmysterium zu verdeutlichen. Um eine bloße „Idee von der Kirche²⁵“ geht es ja weder Bischof Volk noch Cusanus. Die Kirche, schon die irdische, vollends die himmlische, als Christus-Gemeinschaft und als Ziel des Heilswirkens Jesu, dient vielmehr beiden als Basis und Norm für das Verständnis der Heilsbedeutung der Kirche.

Dieser Kirchenbegriff bietet schon Cusanus auch das Kriterium für die folgende, hinter die äußeren, konjekturalen Zeichen zurückgehende Bestimmung der „wahren“ Kirchengliedschaft: Die „sichtbare“ Sozietät der Kirche hat auch Scheinchristen in ihren Reihen, die nicht zur „wahren Kirche“ gehören, weil sie nur äußerlich „in der Kirche“ sind²⁶. Anderer-

²⁰ H. Volk, Die Einheit der Kirche usw.: Gott alles in allem S. 195; vgl. S. 196 und 207.

²¹ H. Volk, Katholischer Ökumenismus: Ges. Schriften II, S. 169.

²² H. Volk, Erneuerung der Ekklesiologie usw.: Ges. Schriften II, S. 123 bis 130, die Zitate: S. 123.

²³ H. Volk, Kathol. Ökumenismus I. c. S. 160.

²⁴ H. Volk, Erneuerung der Ekklesiologie S. 124.

²⁵ H. Volk, Die Einheit der Kirche S. 191.

²⁶ De conc. I, 5 n. 27: *Ecclesia militans, quae humano iudicio subest, multos habet in corpore exercitus signo extrinseco non apparentes infideles, licet latenter scissi a concordia fidei, et non expelluntur aut damnatur nisi cognitis his occultis*; Brief an Rodericus Sancius de Arevalo (1442), hg. von G. Kallen: CT II, 1 (De auctoritate praesidendi in concilio generali, 1935), S. 107: *Quapropter coniecturalis illa ecclesia in hoc sensibili mundo, secundum huius mundi con-*

seits umfaßt diese „nicht alle, die Christus anhangen“²⁷. Die „wahre“ Kirchengliedschaft ist nämlich ebenso differenziert und gestuft, wie die Einung mit Christus im Glauben und in der Liebe und auch schon im Verlangen nach ihm²⁸. Dazu kommt „die bewundernswerte Hierarchie der Sakramente“, in denen Christus „als das Haupt (der Kirche) auf dem Pilgerwege sich unter verhüllenden Zeichen (sub figura in aenigmate) mitteilt“²⁹. — Im Hinblick auf die neuere „Erörterung um die Kirchengliedschaft“ konstatiert Bischof Volk, „daß man, ohne eine gestufte Mitgliedschaft in der Kirche anzunehmen, nicht auskommt“³⁰. Diese Einsicht hat, wie wir soeben sahen, Cusanus schon antizipiert.

Bei der angedeuteten Umschreibung der Kirchengliedschaft gewinnt der so oft heftiges Ärgernis erregende Satz „*Extra ecclesiam nulla salus*“ eine solche ökumenische Weite, wie sie dem universalen Heilswillen Gottes entspricht.

Die Neubesinnung auf das Wesen der Kirche als einer gläubigen, dienenden, liebenden Christus-Gemeinschaft befreit auch den Blick von der optischen Täuschung, als ob sich die Würde des Christseins in der Kirche nur nach kirchlichen Ämtern bemesse, und sie öffnet ihn dafür, daß in der Kirche als dem Volke Gottes sozusagen vorgängig zu allen amtlich-dienenden Funktionen einzelner „unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“ walte. So wörtlich das II. Vatikanum³¹.

tractam cognitionem, vera quidem ecclesia est, licet intra suam coniecturam ex signis receptam admittat tam Christo in spiritu adhaerentes quam non. Vgl. De conc. I, 5, n. 29, Z. 1 f: Et sic constituitur haec militans ecclesia . . . de bonis catholicis fidelibus et fictis. Et in hac ultima consideratione ecclesia stabit studium nostrum amplius.

²⁷ Brief an Rodericus Sancius de Arevalo 1. c. S. 108.

²⁸ De con. I, 5 n. 29 und n. 30, Z. 1—3.

²⁹ De conc. I, 6 n. 32. Vgl. das in n. 33 über die Eucharistie als „sacramentum sacramentorum“ Gesagte; Contra Bohemorum errorem (De usu communionis) p II/II fol. 11v: Quamvis omnia ipsa sacramenta eiusdem capitis sint sacra signa ipsum secundum varios nostrae salutis respectus repraesentantia, tamen inter ipsa in ordine ad corpus ecclesiae graduatio necessitatis existit.

³⁰ Die Einheit der Kirche 1. c. 204; vgl. Constitutio De ecclesia c. 2 n. 14—15.

³¹ Constitutio De ecclesia n. 32 f. — Vgl. O. Semmelroth, Die Kirche das neue Gottesvolk, in: G. Barauna, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des II. Vat. Konzils (Freiburg-Basel-Wien 1966) Bd. II, S. 374: „Aller Differenzierung vorgegeben und durch sie nicht in Frage zu stellen ist die Einheit, Gemeinsamkeit und wesentliche Gleichheit innerhalb des Gottesvolkes“. — Von Al. Grillmeier (Die Reformidee des II. Vat. Konzils und ihre Forderungen an uns, in: Wahrheit und Verkündigung II S. 1485 f.) wird dieses „allen gemeinsame Vollbürgertum“ der vom I. Vatikanum betonten Ungleichheit gegenübergestellt.

Die „allen gemeinsame Würde“ wird von Cusanus so kommentiert: „In ihrer Hinordnung auf... Christus, den Herrn und unser Haupt, sind alle Gläubigen, weil sie kraft der Wiedergeburt in Christus Kinder Gottes sind, nur Brüder; denn so gesehen gibt es kein anderes Lehramt als Christus selbst... In dieser Hinsicht soll es also nur Brüderlichkeit unter den Christgläubigen geben.“ Die Verschiedenheit der Begnadung durch Gott widerstreitet dem nicht³². Die besagte „wahre Gleichheit“ im ekklesialen Tun wird von Bischof Volk so präzisiert: „Die Kirche erscheint nicht nur im Amt, sondern in allen ihren Gliedern.“ So sind auch nicht nur diese oder jene Träger eines kirchlichen Amtes, sondern alle „Menschen der Kirche Subjekte des kirchlichen Handelns“³³.

Die Kirche „als Trägerin der besonderen Verheißungen Gottes“, als Heilmittel, ist indes „nicht einfachhin mit ihren Gliedern identisch“; denn „jeder Christ kann sein Heil verfehlen, abfallen, die Kirche (als Ganze) aber nicht“³⁴. Die sieben Sakramente und die Funktionen des Priestertums gehören zu den institutionellen Vorgegebenheiten der Kirche als des universalen „Heilmittels“ (medium) oder Ursakraments, „durch das der (Heilige) Geist auf den Leib der Kirche einwirkt“³⁵. Die Notwendigkeit der Kirche als Heilsgemeinschaft und Heilmittel geht darum der Heilsnotwendigkeit aller Sakramente und erst recht allen Fragen wie zum Beispiel der der Kommunion unter einer oder zwei Gestalten voraus. Dies urgiert Cusanus gegenüber den Böhmen, die ausgerechnet im Streit um die beiden Gestalten der *communio* ins Schisma gerieten³⁶.

Alles in allem bietet die von Bischof Volk geprägte Unterscheidung der Kirche als Heilsgemeinschaft und Heilmittel eine überraschende Hilfe zum Verständnis der cusanischen Ekklesiologie. — Ein zweiter Problemkreis, in dem sich die ökumenische Theologie beider trifft, sei umschrieben, oder wenigstens angedeutet, mit dem Motto

II. „*Una religio in rituum varietate*“

Schon in seinem ersten Opusculum an die Böhmen erklärt Cusanus — in einem zu seiner Zeit ungewohnt kühnen ökumenischen Weitblick

³² De conc. cath. II, 34 n. 257.

³³ H. Volk, Die Kirche als Subjekt: Ges. Schriften II, S. 109 bis 111.

³⁴ H. Volk, Kathol. Ökumenismus S. 170. Zu Cusanus vgl. Anm. 26 und das auf Cyprian (Ad Novatianum) gestützte Prinzip: *Maior pars semper in fide et veritate legis persistit* (De conc. I, 14 n. 58; Contra Bohemorum errorem: p II/II fol. 6v).

³⁵ De conc. I, 6 n. 34. Über das anthropologische Leitbild spiritus — anima — corpus, das Nikolaus dem Gesamt-Entwurf seiner drei Bücher zugrunde legt, siehe MFCG 5 (1965) 268 f. und Anm. 76.

³⁶ Contra Bohemorum errorem, bes. p. II/II fol. 11r; vgl. R. Haubst, Das Wort als Brot, in: Martyria, Liturgia, Diakonia, Bischof DDR. H. Volk zum 65. Geburtstag, Mainz 1968, S. 22.

und Vorgriff —, an der Möglichkeit vieler verschiedener Riten „zweifle niemand“³⁷. Eben den schismatischen Böhmen gegenüber betont er sogar: „Die Verschiedenheit des Ritus in der konkordanten Einheit der ecclesia catholica ist zu loben“³⁸. In seinem Dialog „Über den Frieden im Glauben“ (De pace fidei), den er als Kardinal im Jahr 1453 unter dem Eindruck der Grausamkeiten schrieb, die kurz zuvor bei der Eroberung Konstantinopels aus religiösem Fanatismus geschehen waren, überschreitet er dann aber auch alle Grenzen des Christlichen im Hinblick auf alle Religionen der Oikumene auf eine ähnlich konkordante „Theologie der Religionen“ hin. Über den durchweg auf die Christenheit beschränkten Ökumenismus unseres Jahrhunderts führt er damit ungefähr gleich weit hinaus, wie die „Erklärung“ des II. Vatikanums „über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen“ über das „Decretum de oecumenismo“. Der zunächst von dem inkarnierten Logos selbst eingeleitete, dann unter der Leitung von Petrus und Paulus fortgeführte Dialog mit siebzehn „weisen“ Vertretern verschiedener Völker und Welt-Religionen sucht ja Verständnis dafür zu wecken, wie es im Grunde „nur eine Religion in einer Mannigfaltigkeit von Riten gebe“³⁹. Eine Übereinstimmung solcher Art soll die wahrheitsgemäße Basis (verax medium) eruieren für einen „ewigen Religionsfrieden“.

Wir wollen hier nun nicht etwa den Verlauf dieses in den höchsten intellektuellen Sphären verlaufenden Religionsgespräches im einzelnen nachvollziehen⁴⁰, sondern nur den Leitsatz etwas genauer in den Blick fassen, in dem der Sinn des Ganzen sich niederschlägt: *Una religio in rituum varietate*⁴¹.

Dieses Motto hat im Laufe der Neuzeit die verschiedensten Auslegungen erfahren. Auf katholischer Seite neigte man bis vor kurzem durchweg dazu,

³⁷ P II/II fol. 6v: In eadem quidem ecclesia remanente unitate varium posse ritum esse sine periculo nemo dubitat.

³⁸ Ebd. fol. 10v.

³⁹ De pace fidei, c. 1 n. 6; vgl. z. B. c. 6 n. 16, wo der Logos im Dialog mit einem Araber die Folgerung zieht: *Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omni diversitate rituum praesupponitur*.

⁴⁰ Vgl. B. Decker, Nikolaus von Cues und der Friede der Religion, in: Studien und Texte z. Geistesgeschichte des Mittelalters, hg. v. J. Koch, Bd. 3, Leiden-Köln 1953, S. 94—121; ferner (ergänzend und die „Sichtung des Koran“ mit einbeziehend) R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, S. 206—217.

⁴¹ E. Seidlmayer, *Una religio in rituum varietate*: Archiv f. K. G. 36 (1954) 145—207.

die ganze cusanische Vision entweder als bloße Utopie zu betrachten⁴², oder man sagte ihr nach, sie gehe auf Kosten des Dogmas⁴³. Andere meinten, Cusanus nehme „eine dogmatische Reduktion vor, um die Konkordanz aller Nationen in den noch verbleibenden christlichen Fundamentalwahrheiten zu erreichen“, indem er „die beiden Hauptmysterien des Christentums (Trinität und Inkarnation) rational demonstrieren wolle“⁴⁴.

Mittlerweile dürften zwei Faktoren alle diese Urteile überholt haben, nämlich einmal ein gründlicheres Studium der cusanischen Trinitätslehre und Christologie, die das Denken freilich stärker induktiv (oder „manuduktiv“) als die bisher übliche Schuldogmatik, aber keineswegs rationalistisch, sondern von der Offenbarung und gleichsam von unten her an den Glauben heranzuführen sucht. Vollends hat die zunehmende Einübung in das ökumenische Denken einen neuen Verstehenshorizont eröffnet für das grundlegend Gemeinsame, das sich verschiedenartig ausprägt.

Cusanus konnte sich übrigens für seine Konkordanzformel auf eine alte Tradition stützen, so auf einen Brief Augustins, nach dem Gott die Verschiedenheit der Opfer und Riten in der vorchristlichen Menschheit nicht nur zuließ, sondern diese je nach der Verschiedenheit der Menschen und Zeiten geradezu vorschrieb und es im Grunde immer nur „um ein und dieselbe Religio ging“⁴⁵. Schon vor der Niederschrift von *De concordantia catholica* äußert Nikolaus unter Anlehnung an Wilhelm von Paris in zweien seiner ersten Predigten den Gedanken, daß alle Religionen, sofern sie nur der religiösen Naturveranlagung des Menschen folgen, in dem Glauben an einen Schöpfergott übereinstimmen⁴⁶.

Das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Formeln „*una ecclesia*“ und „*una religio: in rituum varietate*“ stellt uns vor eine Fülle von Fragen, vor allem vor diese: a) Wie vereinbart sich die Einheit der Kirche mit vielen Riten, und was ist hier mit „Riten“ gemeint? b) Worin besteht die „*una religio*“, wenn mit der Ritenverschiedenheit die Verschiedenheit aller Religionen in der ganzen Menschheit gemeint ist?

a) Schon Cusanus sah sich verhärteten Kirchen-Spaltungen, vor allem der von Ost- und Westkirche, gegenüber. Dennoch hält er entschieden daran fest: nicht nur *de iure*, sondern auch der inneren Wirklichkeit

⁴² Vgl. B. Decker, *Der Friede unter den Religionen* S. 118. — Die Verwandtschaft und die einschneidenden Unterschiede zwischen *De pace fidei* und dem fingierten Reisebericht des Thomas Morus über die religiösen Zustände auf der Insel Utopia unterstreicht B. Decker, in: *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit* (Nicolò da Cusa, *Relazioni* etc. Firenze 1962), S. 203 bis 207.

⁴³ E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris 1952, S. 168. Gilson findet es deshalb überraschend, daß die Kirche „dieses kleine Buch niemals verurteilte“ (S. 180). Vgl. B. Decker, *Die Toleranzidee* S. 202.

⁴⁴ So B. Decker, *Die Toleranzidee* S. 201 und 214. Zurückhaltender sagt er dasselbe auch schon in: *Der Friede* usw. S. 119 f.

⁴⁵ *De conc.* I, 3 n. 14; Augustinus ep. 102: CSEL 34, 552—555.

⁴⁶ *Pred.* II (h XVI, fasc. 1 n. 8): *Est enim omnium viventium una communis fides*; *Pred.* IV (ebd. n. 16): *Omnes homines unius creatoris creaturae concordant in naturalitate sua . . . Ita et de fide.*

nach gibt es nur eine *ecclesia universalis*: die Patriarchate des Ostens, nämlich die von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien sowie Jerusalem gehören dieser mit dem abendländischen, dem von Rom, als ebenbürtige Gliedkirchen an.

Das führte den jungen *decretorum doctor* dazu, daß er auch den sogenannten ökumenischen Konzilien des Mittelalters, soweit an diesen die östlichen Patriarchate nicht teilnahmen, keine vollständige Repräsentanz der Gesamtkirche und deshalb auch nicht in demselben Vollsinn wie denen der alten Kirche den Charakter von Universal-Konzilien zuerkannte⁴⁷.

Bischof Volk versteht die Einheit der Kirche ähnlich weit und fundamental. Stößt er doch schon die Reflexion über diese mit der — angesichts der offensichtlichen Spaltung — fürs erste paradoxen Alternativfrage an: „ob die Einheit der Kirche von Christus her gewährleistet“ sei, oder „gegen den Willen Christi... durch die Sündhaftigkeit ihrer Glieder gespalten werde“. Seine Antwort geht dahin: die Kirche ist „s o mit Christus verbunden, daß es zur vollen Anerkennung des Heilshandelns Christi gehört, die Einzigkeit der Kirche als Glaubensaussage festzuhalten“⁴⁸. Denn „es gibt nicht verschiedene Kirchen des einen Herrn und Hauptes der Kirche, es gibt auch nicht zusammenhanglose Teile derselben Kirche Jesu Christi“⁴⁹. Die besagte Paradoxie löst sich so: „Die Kirche ist und bleibt eine, auch wenn die Christenheit gespalten ist“⁵⁰. Darin liegt zugleich eine Antwort auf die Frage, welche Gegensätze in der Kirche möglich sind, „ohne ihre Einheit zu zerstören“⁵¹.

Wie steht es dann aber mit der Bejahung der „verschiedenen Riten“, in denen die eine Kirche existiert? Legitimiert diese vielleicht auch die offensichtlichen Spaltungen der Kirche als des Zeichens der Präsenz Christi und seines Heilswirkens, das ebenfalls eines sein sollte? So weit dehnt auch Cusanus den Begriff der „verschiedenen Riten“ keineswegs aus. Das II. Vatikanum hat uns indes immerhin erneut die intensive strukturelle Bedeutung erschlossen, die dem Wort *Ritus* legitimerweise innerhalb der einen Kirche zukommt. In dem „Dekret über die katholischen Ostkirchen“ fällt dies besonders kräftig bei der Zwischenüberschrift auf: „Die Teilkirchen oder Riten“⁵². Unter Riten sind dort in der Tat nicht nur liturgische Ausdrucksformen gemeint, sondern der Inbegriff des je Besonderen an „geistigem Erbgut“ (*patrimonium*) und hierarchischer Verfaßtheit⁵³, das den Teilkirchen eigen ist, die sich als

⁴⁷ De conc. I, 14 n. 57; 16 und 17; II, 3, 7 und 28.

⁴⁸ Kathol. Ökumenismus I. c. S. 166 f.

⁴⁹ Ebd. S. 171.

⁵⁰ Die Einheit der Kirche I. c. S. 195.

⁵¹ Kathol. Ökumenismus I. c. S. 166.

⁵² Zu n. 2—4.

⁵³ Vgl. den Kommentar von J. M. Hoeck zu diesem Passus im Ergänzungsband I, S 376 zu LThK².

je „verschiedene Gemeinschaften“ organisch in die Gesamtkirche (die *catholica Ecclesia*) eingliedern. Diese „wunderbare Verbundenheit“ (*communio*) ist nämlich der Art, so betont das Konzil, daß „die Vielfalt in der Kirche deren Einheit keineswegs Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit nur verdeutlicht“. Deshalb insistiert es auch darauf, daß diese *varietas in unitate* erhalten bleibe und noch wachsen dürfe⁵⁴. Im Ökumenismusdekret entspricht dem die Forderung, „unter Wahrung der Einheit im Notwendigen“ „bei der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit“ in der Kirche „die gebührende Freiheit walten zu lassen, in allem aber die Liebe zu üben“⁵⁵.

Bischof Volk programmiert diese neue Öffnung und Ausrichtung der Kirche, die sich immer schon die „katholische“ nennt, auf eine wahrhaft ökumenische Kirche hin so: Die Kirche erweist sich „nicht um so kraftvoller, je größer die Einheit aller Erscheinungsformen des Christlichen in ihr wäre; sie erweist sich vielmehr gerade dadurch als kraftvoll, daß sie mögliche Verschiedenheit in ruhiger Kraft eint“⁵⁶. Das cusanische „*concordantia differentiarum est*!“ (Verschiedenheiten sind es, die die Konkordanz eint⁵⁷). Bischof Volk spricht von der „Variationsbreite des Katholischen“. Er zieht daraus diese praktischen Folgerungen: „Nichts wahrhaft Christliches darf durch sie (die katholische Kirche) unterdrückt werden oder in ihr unmöglich sein“⁵⁸. „Auch alle kirchliche Wirklichkeit in der Christenheit außer ihr ist von ihr gern und uneingeschränkt anzuerkennen“⁵⁹. Der Kirchenbegriff muß nämlich „soviel leisten, daß die außer-katholische Wirklichkeit auch in ihren ekklesiologischen Elementen voll erfaßt wird“⁶⁰. Versteht sich die katholische Kirche nur „als Konfessionskirche unter anderen Konfessionskirchen“, so widerspricht das der echten Katholizität. Es ist darum unsere ökumenische Aufgabe, „den Raum auch für das uns gegenüberstehende Christliche in der Kirche sichtbar“ zu machen⁶¹, diesen Raum also nicht eigentlich erst zu „schaffen“, sondern die innere Offenheit dafür als im Wesen der Kirche angelegt aufzuweisen.

Kein Zweifel, in dieser Ökumenik wird aus heutiger Sicht und, wie wir hoffen, unter günstigeren Vorzeichen, dasselbe weitergedacht, kon-

⁵⁴ *Decretum de ecclesiis orientalibus catholicis* n. 2. Über die aktuelle Bedeutung dieser ökumenischen Neuordnung als „Weg zur kirchlichen Einheit mit dem Osten“ s. Theol. d. Gegenwart 11 (1968) 109.

⁵⁵ *Decretum de oecumenismo* n. 4.

⁵⁶ H. Volk, *Kathol. Ökumenismus* S. 175.

⁵⁷ *De conc.* I, 1 n. 6, Z. 4; vgl. MFCG 4 (1964) 264 f.

⁵⁸ H. Volk, *Kathol. Ökumenismus* S. 175 und 173.

⁵⁹ Ebd. S. 172.

⁶⁰ Ebd. S. 173.

⁶¹ Ebd. S. 176.

ketisiert und zu realisieren versucht, was dereinst schon Nikolaus von Kues präkonzipierte, was seiner Leitidee der *concordantia ecclesiastica* den Elan gab, mit dem er den Kaiser und den Patriarchen von Konstantinopel mit achtundzwanzig Metropolitane der Ostkirche dem gesamtkirchlichen Unionskonzil zu Florenz zuführte⁶² und die in Deutschland damals schon drohende Spaltung überwinden half.

b) Ein wahrhaft umfassender christlicher Ökumenismus darf indes auch nirgends an den Grenzen der derzeitigen Christenheit Halt machen. So kam es aus innerer Konsequenz, daß sich die Konkordanzbemühungen des Nikolaus von Kues in *De pace fidei* — durch den Fall Konstantinopels nicht entmutigt, sondern angespornt — auch der ganzen Mannigfaltigkeit der außer-christlichen Religionen missionarisch zuwandte mit der Formel: *Una religio in rituum varietate*.

Doch was bedeutet hier die „eine Religion“? Sollte dieses Wort vielleicht nur einen vorhandenen Zustand phänomenologisch beschreiben? Oder entsprang es religionsphilosophischer Reflexion? Oder soll es vielmehr ein theologisch-missionarisches Fern- oder Nahziel markieren? Seit Lessings Drama „Nathan der Weise“ mit der berühmten Fabel von den drei Ringen⁶³ und zumal seit der Kommentierung von *De pace fidei* durch den aufklärerischen Theologen Johann Salomo Semler († 1787)⁶⁴ beanspruchen bis in unsere Tage manche⁶⁵ Cusanus schon für die moderne, religiös-indifferente oder relativistische, Toleranzidee. — Was ist daran?

Die Kürze der Zeit erlaubt es nicht, diese Frage, wie sie es erforderte und verdiente, durchzudiskutieren. Gestatten Sie mir darum eine knappe Skizzierung der Antwort in den folgenden Sätzen:

Man kann das, was Cusanus mit Konkordanz meint, freilich auch „Toleranz“ nennen⁶⁶, muß diese dann aber als „echte Toleranz“ von jedem nur passiven Tolerieren, von bloßer Koexistenz sowie von jeder oberflächlichen Ausklammerung der Wahrheitsfrage und erst recht von der prinzipiellen Indifferenz gegenüber Wahrheit und Irrtum unterscheiden⁶⁷.

⁶² Vgl. MFCG 4 (1964) 257.

⁶³ G. E. Lessing wurde um die Abfassungszeit dieses Dramas mit *De pace fidei* bekannt; vgl. R. Klibansky, Praef. zu *De pace fidei* h VII, p. XLV.

⁶⁴ L. Mohler, Über den Frieden im Glauben, Philos. Bibl. Bd. 223, Leipzig 1943, S. 85–87.

⁶⁵ Zu E. Hoffmann und P. Naumann s. B. Decker, Der Friede unter den Religionen S. 111 f.

⁶⁶ In *De pace fidei* ist tatsächlich an einer Stelle (c. 16, p. 56, Z. 18 f) von einem gegenseitigen „Tolerieren“ verschiedener Riten die Rede: *Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari ritum hinc inde tolerando*.

⁶⁷ H. Volk, Die Einheit der Kirche S. 213 f.; Kathol. Ökumenismus S. 167.

Cusanus hat auch der „verlockenden Versuchung“ zu einem Relativismus, der allen Religionen die je gleichrangige Verwirklichung einer abstrakten Universalreligion zuerkennt⁶⁸, schon im Hinblick auf die Absolutheit des Einen Gottes widerstanden. Die Universalreligion, auf die hin bei ihm von *De ecclesiastica concordantia* bis zu seiner Sichtung des Korans alle Wege konvergieren⁶⁹, ist vielmehr konkret die durch Jesus Christus begründete und damit auch die eine Kirche, die wurzelhaft in der *unio ad Christum* besteht. In Jesus Christus, in seiner Offenbarung und in Ihm als dem Haupt der Kirche kulminiert nämlich jede mögliche Religion in komplikativer Fülle und Vollendung⁷⁰. Damit ist genau das umschrieben und auch begründet, was man seit dem vergangenen Jahrhundert die „Absolutheit des Christentums“ nennt.

Die cusanische Zielvorstellung: „*una religio in rituum varietate*“ kann und soll demgemäß dazu dienen, von allen anderen Religionen her Brücken des Verständnisses zum Christentum hin zu schlagen⁷¹. Sie impliziert aber ebenso kategorisch den Gedanken: „Jede Religion zeigt in sich Lichtstrahlen, die man weder verachten noch auslöschen darf“⁷². Die öku-

⁶⁸ H. Volk, *Die Einheit der Kirche* S. 207; *Kathol. Ökumenismus* S. 165 f.

⁶⁹ Daß in *De pace fidei* und in der *Cribratio Alchorani* nicht alle Mysterien des Christentums zur Sprache kommen, bedeutet ebensowenig eine „dogmatische Reduktion“ (B. Decker, *Die Toleranzidee* S. 201), wie Cusanus bei der Darlegung der christlichen Grunddogmen „die spekulative Vernunft überfordert“ (ebd. 203); die Gewinnung der theologischen Einsicht erfolgt ja nicht allein aus der autonomen Kraft der menschlichen Vernunft, sondern vielmehr unter der mæutischen Gesprächsführung durch Christus und sodann durch Petrus und Paulus.

⁷⁰ Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* 1. c. S. 200 f.

⁷¹ Vgl. z. B. R. Panikkar, *Kerygma und Indien: Kerygma und Mythos V*, Erg.-Bd. 3, Hamburg 1967, S. 45: „Wo . . . christlicher Glaube beginnt, da geschieht dies nicht in der Leugnung von irgendetwas in den Religionen der Welt, sondern in der Gewißheit, daß der Christus, den alle Religionen in der einen oder anderen Weise anerkennen (*Īšvara*, *Tathāgata*, Herr), seine volle oder wenigstens seine zentrale Epiphanie in Jesus, dem Sohne Mariens, findet“.

⁷² So Papst Paul VI. in seiner Osterbotschaft 1964: Herder Korrespondenz, Mai 1964, S. 348; zit. von Kardinal A. Bea in Kues: *Das Cusanus-Jubiläum*, Festansprachen, Trier 1964, S. 51. Vgl. die beiden Aufsätze von A. Bea über Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen und über Die Kirche und die Religionsfreiheit, in: *Stimmen der Zeit* 91 (1966) 2—13; 241—252. — Cusanus ist freilich Realist genug, um zu wissen: „Freilich gab es bei den Heiden auch Zerrbilder des Göttlichen, Betrugereien, Täuschungen und Häresien“ (vgl. *Die Christologie* S. 201). Seine Grundeinstellung zu den heidnischen Religionen bildet indes schon eine Parallele zu der Maxime von Bischof Volk, *Die Einheit der Kirche* S. 202, für das innerkirchlich-ökumenische Gespräch: „Es ist nicht gut, von einem Minimalismus auszugehen und sich die schwächsten Vertreter als das Gegenüber zu denken . . . Es geht uns um die theologische Konzeption“. Diese nimmt Cusanus (siehe 1. c.) auch bei den Heiden so in Schutz: „Die heidnische Gottesverehrung . . . glaubte nicht etwa, das Geschöpf sei der

menische Kirche muß diese vielmehr in sich integrieren und sich selbst entsprechend weit differenzieren.

Inwieweit das angedeutete Idealziel sich jemals schon in der Geschichte verwirklichen wird, entzieht sich jeder menschlichen Voraussicht. Der optimalen Verwirklichung des Zieles, „daß alle eins seien“, gilt es nichtsdestoweniger zu jeder Zeit alle Kräfte zu widmen.

III. Nikolaus von Kues und die aktuelle Neubesinnung auf die Struktur der Kirche

Lassen Sie mich nun im dritten Teil, zugleich in die Geschichte schauend und die Zukunft bedenkend, auf einige Leitgedanken des cusanischen Konkordanz-Programms hinweisen, zu deren Verwirklichung auf dem II. Vatikanum wohl bereits manches geschehen ist, die jedoch auch schon diesem Konzil, wie es scheint, vorausgeeilt sind. Ich beschränke mich hierbei auf solche Perspektiven und Vorschläge, die Cusanus schon auf dem Basler Konzil in *De concordantia catholica* vorgetragen, dann aber auch im Konflikt zwischen Papst und Konzil sowie als Kardinal durchgehalten hat.

a) Es geht hier erstens und grundlegend um den Sinn und die Funktion des kirchlichen Amtes, des Sacerdotiums mit all seinen Stufen, bis zum Papste, im lebendigen Ganzen der Kirche. Dessen Aufgabe ist es einerseits, im Auftrag Christi und in der Kraft seines einigenden und heiligenden Geistes das Volk Gottes durch Verkündung der Lehre Jesu „zu erleuchten“, es „zu lenken“ und es durch sakramentale Heilsvermittlung „zu beleben“⁷³: Bei der Ausübung dieser Vollmachten handelt nicht nur der Papst, auch nicht nur der Bischof, sondern jeder Priester als „vicarius Christi“⁷⁴.

Schöpfer, oder der Schöpfer sei dem Geschöpf nicht vorzuziehen, . . . wenn man ihn auch in seinen Werken verehrte.“ Vgl. dazu heute J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*: Quaest. disp. 33 (1967) 164–169.

⁷³ De conc. I, 6 n. 34.

⁷⁴ Am 22. Februar 1454 sagt der Kardinal aus Kues in der Predigt (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 37^vb): *Christus est ille pontifex noster immortalis, cui data est omnis potestas, qui per se aperit: sine commissario et per commissarium. Omnis igitur sacerdos in exercitio clavium Christi vices agit et est vicarius Christi. . . Petrus autem singulariter dicitur commissarius et vicarius Christi, quia commissarius commissariorum.* — Da nach dem II. Vatikanum auch „die Laien auf ihre Weise am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilnehmen“ (De ecclesia c. 4 n. 31; vgl. n. 35), sind auch sie konsequent bei der besagten Teilnahme am Amt Christi: „vicarii Christi“ zu nennen.

Das betont Nikolaus grundlegend⁷⁵, indem er die für jede kirchliche Gemeinschaft notwendige Aufgabe des Priestertums mit der Seele vergleicht, die den Leib lenkt und belebt⁷⁶.

Mit diesem dogmatischen Grundaspekt des an der Sendung Christi partizipierenden dreifachen und dreigestuften Amtes der Kirche kommt Cusanus der *Constitutio De ecclesia* nahe⁷⁷. Er geht jedoch über diese hinaus, indem er um der innerkirchlichen Eintracht und der Auferbauung der Kirche als des Leibes Christi willen zugleich und nicht minder entschieden für den sinnvollen und fruchtbaren Vollzug aller Funktionen des kirchlichen Amtes den *consensus omnium*, die freie Zustimmung aller fordert⁷⁸. Für die Predigt gilt es ohne Frage, daß sie nur dann „ankommt“, wenn die Gläubigen bereitwillig zuhören⁷⁹. Auch zum Beispiel die Feier des Meßopfers erfordert deren innere aktive Teilnahme. Cusanus erklärt aber auch und mit besonderem Nachdruck im Hinblick auf das Hirtenamt des Pfarrers, des Bischofs, des Papstes und aller möglichen Zwischenstufen⁸⁰: Soll irgendein kirchlicher Amtsträger für das Volk Gottes, dem sein Dienst zugeordnet ist, als *vicarius Christi* gleichsam ein effizienter Kristallisationspunkt kirchlicher Gemeinschaft sein können, so setzt dies voraus, daß zwischen Hirt und Gemeinde „gegenseitige Zustimmung“ herrsche. Die Kirche beruht auf freier Gefolgschaft, freilich

⁷⁵ De auctoritate praesidendi, CT II, 1 S. 16: Sacerdotium autem habet a Christo commissionem regitivam populi fidelis, quia missum est sacerdotium a Christo, sicut Christus a patre vivente, et a Spiritu Sancto positi sunt sacerdotes . . . Et in hoc est una radix considerationis et prima.

⁷⁶ De conc. Praef. n. 3; I, 4 n. 23 f.; I, 6 n. 34; I, 8 n. 42; I, 10 n. 47 f.; II, 18 n. 156; II, 19 n. 167. Vgl. MFCG 4, 1964, S. 268 f.

⁷⁷ Vgl. J. Lécuyer, Das dreifache Amt des Bischofs, in: De ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vat. Konzils, hg. von G. Baráuna, Herder 1966, Bd. II, S. 166–188; J. Ratzinger, ebd. S. 48; K. Rahner, Schriften zur Theologie VI., S. 425; L. Hödl, Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi usw., in: Wahrheit und Verkündigung (s. Anm. 19) II, S. 1785–1806; M. Schmaus, Kathol. Dogmatik Bd. III, 1³, 1958, S. 708–727 sucht noch zwischen der früheren Zweiämter-Lehre (*potestas ordinis* und *iurisdictionis*) und der sich immer mehr durchsetzenden, das Lehramt koordinierenden oder sogar vorordnenden Dreiämterlehre zu vermitteln.

⁷⁸ Die beim zweiten Entwurf in De conc. cath. eingearbeiteten Kapitel II, 8–15 behandeln in extenso dieses Thema. De conc. II, 34 n. 262 sagt Nikolaus rückblickend: Hoc modo diffusius intendebam deducere omnem praesulatum ecclesiasticum et spiritualement a Christo mediante hominum assensu constitui. Vgl. G. Heinz-Mohr, Unitas christiana, Trier 1958, S. 192–200; P. E. Sigmond, Nicholas of Cusa and medieval political thought, Cambridge/Mass. 1963, S. 119–157.

⁷⁹ Vgl. Das Wort als Brot (s. Anm. 36) S. 32–34.

⁸⁰ Vgl. MFCG 4 (1964) 269, Anm. 45.

auch auf freier Verpflichtung zu dieser. So entspricht es dem göttlichen wie dem menschlichen Recht, wie Cusanus am Bilde des Eheabschlusses illustriert⁸¹.

Anders gesagt: Die gnadenhafte Christus-Gemeinschaft, die die Kirche ist, baut sich als sichtbares Zeichen und Mittel des Heiles inmitten des Menschengeschlechtes immer und überall nur „zugleich von oben und von unten“ auf. Denn nur in dem Maße, als der Pfarrer, der Bischof, der Papst das freie Ja der Gläubigen für sich haben, können sie diese „repräsentieren“⁸² und so zu deren innerer und äußerer Formierung als Kirche beitragen. Es liegt nahe, dies auf die Formel einer „beiderseitigen Repräsentanz“ des kirchlichen Amtes zu bringen. Denn nur dann, wenn der Amtsträger einerseits dazu berufen ist, „in persona Christi“ zu handeln, zugleich aber auch das Volk Gottes, dem er zugeordnet ist, auf Grund freien Konsenses repräsentieren kann, wird sein Dienst am Aufbau der Kirche mitwirken⁸³.

Ein kurzes Wort zu der heutigen Autoritäts- und Gehorsamskrise in der Kirche, die nicht zuletzt aus der Forderung nach einer Strukturverbesserung entspringt, legt sich hier geradezu auf die Zunge. Durch welcherlei „Reform“ oder Erneuerung läßt sich das plötzlich so stürmisch aufbrechende Unbehagen überwinden oder gar ins Positive wenden?

Keineswegs etwa durch solche Änderungen, die dem Wesen der Kirche als einer von Christus zusammengerufenen Gemeinschaft von Gläubigen

⁸¹ De conc. II, 18 n. 164.

⁸² Das Basler Konzil verstand sich, ebenso wie das Konstanzer als „ecclesiam catholicam militantem repraesentans“ (s. CT I, 1 S. 104). Nikolaus hat diesen *Repräsentanzgedanken* in das Verständnis aller die Einheit und Gliederung der Kirche darstellenden und mittragenden Ämter (von dem des Pfarrers bis zu dem des Papstes) als (im Vergleich zu der Teilnahme an der Vollmacht Christi zwar sekundäres, aber doch) konstitutives Moment mitaufgenommen. Eine Untersuchung der verschiedenartigen „Stufungen“ (graduationes: De conc. II, 18 n. 158), die der Repräsentanzgedanke dabei erfährt, erforderte einen eigenen Traktat.

⁸³ Dieser Doppelaspekt in der Struktur des kirchlichen Amtes tritt allein in De concordantia catholica wenigstens zwanzigmal mehr oder minder hervor. Vgl. MFCG 4, 1964, S. 269 f. De conc. II, 19 n. 167: Non quod potestas praesidentialis... a populo ortum totaliter capiat, sed... a Deo per sacramenta capit potestatem..., quae desursum venit, ut sic possit in dulci concordantia superna potestate per medium eicitae et traditae potestatis influere in corpus subiectorum, quae ad salutarem unionem cum Christo capite perficiunt. — Vgl. neuerdings Al. Grillmeier (s. Anm. 31), S. 1485: „Gewiß kann die Kirche nicht demokratisiert werden in dem Sinne, daß alle Vollmacht von unten im Namen des Volkes gegeben wird. Die geweihten Träger des Amtes haben in der Kirche Christus, das ‚Haupt‘, ... zu vertreten.“

mit Ihm fremd sind oder gar widersprechen. Darum auch zum Beispiel nicht dadurch, daß der Prediger und das kirchliche Lehramt sich in Zukunft bei der Verkündigung der Christus-Botschaft nicht mehr nach deren ursprünglicher Bezeugung richten, sondern nur noch nach dem, was sich etwa jeweils als Produkt von Mehrheitsbefragungen im Trend der jeweiligen Zeit ohne Rücksicht auf die Glaubenstreue ergäbe. Das wäre eine utopische Demokratisierung, die schon bald nicht nur den Sinn des kirchlichen Amtes, sondern die Kirche selbst zerstörte⁸⁴.

Andererseits liegt es im berechtigten Interesse aller, daß sie, zur Mündigkeit aufgerufen, auch je aus ihrer Sicht und gemäß ihrer Sachkenntnis mitsprechen bei allen Fragen, welche alle betreffen⁸⁵. Es wäre freilich vermessen, wenn ich hier fertige Gebrauchsanweisungen für eine so verstandene „Demokratisierung der Kirche“ geben wollte. Um so klarer leuchtet das Prinzip ein, das heute mit einer unaufhaltsamen Dringlichkeit Anerkennung verlangt: Zumindest alle Grundsatzentscheidungen, die das Volk Gottes im Ganzen betreffen, sind unter Anerkennung der genuinen Struktur der Kirche in allseitigen Bemühungen um Einmütigkeit auch mit solchen Laien, die lebendige und dem Geist des Ganzen dienende Glieder der Kirche sind, zu besprechen, und zwar vor-zuberaten und abzustimmen, damit keine neuen Antithesen entstehen, sondern die bestehenden möglichst überwunden werden. Denn nur im Geiste solcher Konkordanz lebt und vollzieht sich Kirche.

Was die verschiedenen Anwendungsbereiche und Folgerungen aus dem dargelegten ekklesialen Struktur-Prinzip der „beiderseitigen Repräsentanz“ im kirchlichen Amt angeht⁸⁶, sei noch auf zwei weitere, heute besonders aktuelle Beispiele kurz hingewiesen:

⁸⁴ Über „rechtverstandene Demokratie“ s. H. Krauss: Geist und Leben 41 (1968) 458–462; ebd. S. 459 f.: „In Wirklichkeit kommt keine etwas komplizierte Gemeinschaft mit differenzierten Zielen ohne ein Organ aus, das die übergeordneten Ziele vertritt und für ihre Verwirklichung sorgt. Dieses Organ muß aktiv und mit eigener Initiative bei der Entscheidungsfindung mitwirken und die Gesichtspunkte der Allgemeinheit gegenüber den partikulären Gesichtspunkten der einzelnen zur Geltung bringen.“

⁸⁵ Vgl. Liber Sextus Bonifaz' VIII. lib. V tit. 12 regula 29 (ed. E. Friedberg II 1122): Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari; Nik. v. Kues, De conc. III, Prooem. n. 276: Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet.

⁸⁶ In der zeitgenössischen Literatur kommt, soweit ich sehe, J. Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes: Geist und Leben 41 (1968) 358 f. („Amt als Vikariat“) und S. 375 („Sekundär kann man sagen, daß . . . auch die Gemeinde den Betreffenden zu ihrem Beauftragten macht“) der cusanischen These am nächsten.

b) Die Teilkirchen repräsentieren sich in den Bischöfen⁸⁷, die Einheit der Gesamtkirche im Papst⁸⁸.

Das Bischofskollegium ist als solches „die Repräsentanz der ecclesiae (aller Teilkirchen) und (zugleich) deren inneres Miteinander“⁸⁹.

⁸⁷ Vgl. bes. De conc. I, 6 n. 36: Sicut (capitaneus) omnium consensus in se gestans una praesidentialis publica persona existit, ita et episcopus; ebd. n. 37: . . . radix una propositi nostri: Ecclesia est in episcopo per unionem. Et sic episcopus eos figurat et repraesentat, quia publica persona quoad istum concursus; R 3 (zu I, 15): Quod praesidentes suam subiectam figurant ecclesiam. Et sic ecclesia est in episcopo. Im Unterschied zum Papste repräsentieren Bischöfe, Metropolen und Patriarchen in gegenseitiger Über- bzw. Unterordnung (iuxta graduationem: I, 10) jeweils nur ihre Teilkirche (R 1 zu I, 6; II, 18 n. 163 und 165). Gegen die von papalistischen Theologen vertretene These vom Universalepiskopat des Papstes, nach der der Papst das Recht hätte, „unmittelbar in jedem einzelnen Fall, und ohne gewissermaßen einen Instanzenzug zu beachten, in jede Diözese und in ihre Angelegenheiten unmittelbar eingreifen, jeden Bischof ernennen und auch absetzen zu können“ (K. R a h n e r, in: Episkopat und Primat: Quaest. disp. 11, 1961, S. 62 f.) macht jedoch schon Nikolaus von Kues (bes. in dem Kapitel II, 13) entschieden Front. Seine abschließende Erklärung dazu lautet (n. 126): Dum hanc partem defendimus, quod papa non est universalis episcopus, sed super alios primus, et sic sacrorum conciliorum non in papa, sed in consensu omnium vigorem fundamus, tunc, quia veritatem defendimus et unicuique suum honorem reservamus, recte papam honoramus. Ähnlich wehrt sich Nikolaus (De conc. II, 34 n. 258) gegen den Anspruch, daß der Papst universalis patriarcha sei. Dagegen betont er (I, 16, n. 17): Nur im westlichen (römischen) Patriarchat ist der Papst Patriarch, nur in seiner Erzdiözese ist er Metropolit, und Bischof ist er nur als Bischof von Rom. Die gegenteiligen Vorstellungen von einem päpstlichen Universalepiskopat widersprechen dem ius divinum des Episkopates; vgl. K. R a h n e r, in: Episkopat und Primat S. 60 bis 125; H. K ü n g, Strukturen der Kirche, Quaest. disp. 17 (1962) 210–228. Die cusanische Auffassung des Verhältnisses von Primatial- und Episkopalgewalt fügt sich in seine Gesamtkonzeption ein, nach der sich die Kirche nicht nur von oben herab aufbaut, sondern das Subsidiaritätsprinzip, wie für das ganze übrige soziale Leben, „auch für das Leben der Kirche ohne Beeinträchtigung ihrer hierarchischen Struktur Geltung hat“ (Zitat aus einer Ansprache Pius XII., zit. von H. K ü n g, 1. c. 219). — Das Zweite Vatikanische Konzil hat mittlerweile insofern der These vom päpstlichen Universalepiskopat den Boden entzogen, als es ausdrücklich die potestas ordinaria, propria ac immediata der Bischöfe in ihren Diözesen lehrte (Decr. de pastoralis episcoporum munere in ecclesia n. 8 und 11).

⁸⁸ S. Anm. 92.

⁸⁹ So J. R a t z i n g e r, De ecclesia, Beiträge zur Konstitution über die Kirche, hg. von G. B a r á u n a, Herder 1966, Bd. II, S. 52. Die „Einheit des Episkopates“ hat Nikolaus z. B. De conc. I, 6 n. 36 und 38 betont; n. 38: Episcoporum ordo unus est, quamvis alii praeferuntur aliis; I, 14 n. 61 bringt er die colligantia (das Aneinander-Gebundensein) besonders stark zum Ausdruck. Für das allgemeine Konzil und dessen Beschlüsse leitet er daraus die Folgerungen ab: Si nec patres, qui capita ecclesiarum sunt, ibi existunt . . ., non dubium in eo concilio

„Als Kollegium aus vielen“ repräsentiert es näherhin „die legitime Verschiedenheit der Glieder des Volkes Gottes“, — „als geeintes Kollegium unter einem Haupt die Einheit eben dieses Volkes Gottes“⁹⁰. Diese Sätze treffen den innersten Kern dessen, was die *Constitutio De ecclesia* unter der Kollegialität der Bischöfe versteht. In derselben Richtung sucht auch schon Nikolaus von Kues die sich zu Basel widerstreitenden Antithesen: „Superiorität des Papstes — Superiorität des Konzils“ zu entschärfen. Denn einerseits legt er den Finger darauf, daß das Konzil die Universalität der Kirche deutlicher als der Papst allein repräsentiere⁹¹, andererseits hat er auch schon vor den enttäuschenden Erfahrungen mit dem Basler Konziliarismus oft und energisch betont, daß die sichtbare Einheit der Kirche ein für allemal im Petrusamt repräsentiert und durch dieses vor der Auflösung in Schismen bewahrt werde⁹².

Ein unverkennbarer Unterschied besteht indes auch noch zwischen den Erklärungen des II. Vatikanums über die Verbundenheit von Papst und Bischöfen in einem Kollegium und dem strikteren Verständnis dieser Kollegialität als beiderseitiger Gebundenheit zu kirchlicher Konkordanz bei Cusanus. Vom II. Vatikanum wurde nämlich wohl oft und mit Nachdruck die Einheit und Unteilbarkeit des Apostel- und Bischofsamtes ausgesagt⁹³, diese Einheit des „Subjektes der höchsten und vollen gesamt-kirchlichen Gewalt“⁹⁴ aber immer nur damit begründet, daß das Kollegium der Bischöfe diese nur „in hierarchischer Gemeinschaft“ mit dem Papste als dem „Prinzip und Fundament der Glaubens- und communio-

universalis ecclesiae representationem esse non posse (II, 3 n. 75); papam in concilio suo, quae fidei sunt, unanimitate et concordantia coepiscoporum definire debere (II, 7 n. 92); (canones) non ex papa nec capite concilii, sed ex unico concordanti consensu vigorem habere (II, 8 n. 100).

⁹⁰ K. Rahner, *Schriften z. Theologie* VI, 1965, S. 439.

⁹¹ De conc. II (ed. h XIV, fasc. 2^a), 15 n. 132; 17 n. 145; 18 n. 158.

⁹² De conc. I, 10 n. 47 f.; I, 11 n. 51 f.; I, 14 n. 56—59; II, 18 n. 157 f.; II, 34 n. 259, 261, 264 f. — Seit seiner Enttäuschung über die „Torheit von Basel“, die ins Schisma führte, hat Nikolaus den Akzent vor allem darauf gelegt: die Einheit der Kirche hängt am Papste; in ihm ist sie komplikativ repräsentiert. Vgl. CT IV, 1 (Briefwechsel), 1944, S. 33—49; J. Koch, *Untersuchungen zu CT IV*, 1, 1948, S. 21—29; Brief des Nik. v. Kues an Rodericus Sancius de Arevalo v. J. 1442: CT II, 1 S. 106—112. Umgekehrt zeigt die *Reformatio generalis* v. J. 1459, wie wenig Cusanus auch als Kurienkardinal „papalistisch“ dachte. Er wollte eben nicht die Antithesen, sondern Konkordanz. Vgl. De conc. II, 34 n. 266.

⁹³ *Constitutio De ecclesia* n. 18—23; *Decr. de pastorali episcoporum munere in ecclesia* n. 2—10.

⁹⁴ So das *Decretum* n. 4.

Einheit“, als dem „Vicarius Christi“ und dem „Haupt des Kollegiums“ wie der Gesamtkirche ausüben könne⁹⁵. Der Papst dagegen erscheint bei der Ausübung derselben Gewalt völlig frei, nämlich ohne kollegiale Verpflichtung⁹⁶.

Nikolaus von Kues urgiert demgegenüber nicht minder entschieden auch die Bindung des Papstes, des sichtbaren Hauptes an die sichtbare Körperschaft der Gesamtkirche, näherhin an das Kollegium der Bischöfe. Nicht etwa, um das *ius divinum* des Primates anzufechten (das er im Gegenteil gegen Marsilius von Padua verteidigt), sondern auf Grund des Leitgedankens der organischen Einheit, der alle in der Kirche an Konkordanz bindet. Die Repräsentanz, die sichtbare Darstellung der inneren Einheit im Petrusamt beinhaltet für dieses ja nicht nur die notwendigen Vollmachten, sondern auch (und sogar primär) die ihm in erster Linie obliegende Verpflichtung, in allem der Einheit und der ökumenischen Zukunft der ganzen Kirche zu dienen⁹⁷.

c) Für die Dehnbarkeit, aber auch für eine mögliche Straffung der kollegialen Beteiligung des Episkopates an der zentralen Leitung der Gesamtkirche, dürfte ein Vergleich der Bischofssynode, die im Oktober 1967 stattfand⁹⁸, mit dem ökumenisch-repräsentativen „Konzil im kleinen“, das Cusanus vorschlägt⁹⁹, besonders illustrativ sein.

⁹⁵ Constit. n. 18, 21 f.; Decr. d. past. episc. munere n. 2—4.

⁹⁶ Constit. n. 22: *Romanus enim pontifex habet in Ecclesiam vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, plenam, supremam et universalem potestatem, quam semper libere exercere valet*; vgl. Decr. n. 2.

⁹⁷ Nikolaus ging es weder vor noch nach seiner Entscheidung von Mai 1437 um ein abstraktes Vorrecht des Konzils oder des Papstes, sondern immer entscheidend um die „Auferbauung der Kirche“ in ihrer „vieligliedrigen Einheit“; vgl. E. Seidlmayer, (s. Anm. 41) S. 187 f.; G. Heinz-Mohr, *Unitas Christiana*, Trier 1958, S. 79—84. — Mit der Erklärung des I. und des II. Vatikanums, daß die feierlichen Definitionen des Papstes „aus sich (ex sese) und nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche irreformabel“ seien (Constit. „Lumen gentium“ n. 25), läßt sich die dargelegte cusanische Auffassung nur so vereinbaren, daß der Papst auch dann, wenn er allein definiert, dies doch nie ohne Kontakt mit dem Kollegium der Bischöfe tue. Vgl. den Vorschlag von K. Rahner in *Quaest. disp. 11: Episkopat und Primat*, 1961, S. 86—93. Ist das II. Vatikanum auf diesen Vorschlag eingegangen? Dazu H. Bacht, *Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatik. Konzile* (in: *Wahrheit und Verkündigung*, s. Anm. 19), S. 1454: „Das Konzil hat sich in dieser Frage weder in einen noch in anderen Sinn ausgesprochen.“

⁹⁸ Vgl. die Berichte der Herder-Korrespondenz 21 (1967) 520—537; 577—591.

⁹⁹ Ähnlich K. Rahner, *Schriften zur Theologie VI*, 1965, S. 419.

Die Zahl der Teilnehmer der Bischofssynode ist nach dem vorliegenden Ordo¹⁰⁰ zwar größer und die Auswahl breiter gestreut als die des „kleinen Konzils“ von Kardinälen, zu dem Cusanus rät. Doch dafür soll sich dieses „parvum concilium“ dauernd, täglich, um den Papst versammeln und ein Führungsgremium bilden, das mit ihm wie die Glieder seines Leibes verbunden sei¹⁰¹. — Zweitens ist der Begriff der Repräsentanz der Gesamtkirche bei dem parvum continuum concilium von Cusanus strikter gefaßt. Denn sowohl in *De concordantia catholica* wie in der *Reformatio generalis* sieht er einen entscheidenden Punkt seines Reformprogrammes darin, daß alle Mitglieder des kleinen Kollegiums von den Kirchenprovinzen (oder von den Nationen¹⁰²) gewählt und entsandt würden. Darin sah Nikolaus schon in jungen Jahren einen entscheidenden Punkt seines Reformprogramms¹⁰³.

Dazu kommt drittens und vor allem, daß der *decretorum doctor* wie der spätere Kurienkardinal dem „Konzil im kleinen“ nicht nur beratende Funktionen zuschrieb, sondern den Papst bei allen wichtigen, die Gesamtkirche betreffenden Entscheidungen an dessen Zustimmung gebunden

¹⁰⁰ Vom 8. Dezember 1966, gedruckt Trier 1968.

¹⁰¹ *Reformatio generalis* (v. J. 1459) hg. v. H. Ehses: *Hist. Jb. d. Görresgesellschaft* 32 (1911) 292: *Faciunt igitur (cardinales, = firmi cardines ecclesiae) nobiscum quotidianum compendiosum concilium quasi legati nationum, et sunt partes et membra corporis nostri mystici*. Dasselbe sagt Nikolaus auch schon *De conc. II*, 18 n. 163: *papa ... quasi in uno corpore suum quotidianum consilium figurat*; unde evenit, ut cardinales aut legati provinciarum, qui assistunt Romano pontifici, principalia membra et pars corporis papae dicantur; n. 164: *hoc modo Romanus pontifex secum continuum haberet concilium ordinate repraesentativum ecclesiae, cum quo absque dubio ecclesia optime regeretur*.

¹⁰² Nur hierin zeigt sich ein (mehr oder minder formaler) Unterschied gegenüber *De concordantia catholica*, wo konstant (*II*, 18 n. 163, 166; *II*, 20 n. 189; *II*, 15 n. 136) von *legati provinciarum* die Rede ist.

¹⁰³ *De conc. R* 8 (zu *II*, 18): *Et ibi aperitur fundamentum materiae repraesentationis: Cardinales tamquam legatos provinciarum eligi; II*, 18 n. 166: *Hanc putarem primam radicem reformationis, ut cardinales ex legatis provinciarum constituerentur*. — Die *Reformatio generalis* erklärt demgemäß: *In ipso enim collegio est quidam totius dispersae per orbem ecclesiae consensus; ideo et eligunt pastorem ecclesiae, et in quem ipsi consentiunt, ecclesia, quae in ipsis est repraesentative, etiam consentit* (I. c. p. 292). Dort betont Nikolaus (I. c. S. 293) zugleich die Notwendigkeit, daß die Kardinäle, die mit dem Papste in *aedificationem ecclesiae* zusammenarbeiten sollen, bei ihren Berichten und Vorschlägen vollkommen frei seien und sich nicht aus Nützlichkeitsbetrachtungen als protector für eine bestimmte Nation engagierten.

wissen wollte¹⁰⁴. Auch dies freilich nicht um eines rechtlichen Prinzipienstreites, sondern um der concordantia catholica, um der ökumenischen Ausrichtung und um der Repräsentanz der Mannigfaltigkeit willen; bis hinein in das intimste Gremium, das unter Leitung des Papstes die Einheit der Kirche repräsentiert.

Unsere Überlegungen führten uns wiederholt aus der heutigen ekklesiologischen Problematik in das Jahrhundert vor der Reformation zurück. Gerade dieser Rückblick hat uns indes, wie ich hoffe, von den brennenden Fragen unserer Zeit nicht abgelenkt, sondern uns im Gegenteil in der derzeitigen postkonziliaren Krise in dem Vertrauen bestärkt, daß die neuen Initiativen des II. Vatikanums keinen improvisierten Bruch bedeuten, sondern eine nachholende und vorgreifende Öffnung auf ökumenische Kirche hin sind.

¹⁰⁴ De conc. II, 21; II, 15 n. 136 hält Nikolaus sogar dafür, der Konsens müsse ohne Gegenstimme erfolgen. In der von ihm entworfenen Bulle für die Einleitung einer Reformatio generalis läßt er den Papst selbst sich an die ihm bei der Papstwahl vorgelegten Bedingungen gebunden erklären (l. c. p. 291) und sich der Überprüfung durch drei Visitatoren unterwerfen; denn sein Primat und Vorrang (prioritas et maioritas) bestehe nicht im Herrschen, sondern im Dienst am Aufbau der Kirche (l. c. 292). Vgl. E. Iserloh, Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues: MFCG 4 (1964) 54—73, bes. S. 56—59. Über die nur teilweise Berücksichtigung der Vorschläge des Kardinals durch Pius II. in seinem eigenen (nicht mehr in Kraft gesetzten) Reformentwurf s. R. Haubst, Der Reformentwurf Pius des Zweiten: Röm. Quartalschrift 49 (1954) 200 f. und 203 (n. 2), S. 208 bis 211 (n. 20—29).

Fragen zum Ökumenischen Direktorium I. Teil

Von Professor Georg May, Mainz

Am 14. Mai 1967 ist der I. Teil des sogenannten Ökumenischen Direktoriums promulgiert worden (*Directorium ad ea quae Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*)¹. Es ist rechtlich als eine Durchführungsbestimmung zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, näherhin zu den Vorschriften, die auf den katholischen Ökumenismus Bezug haben, zu verstehen (*quo melius in tota Ecclesia catholica in praxim deduci possint ea quae in decretis Concilii Vaticani II hac de re promulgata sunt; ea quae hic sequuntur eo fine eoque modo proponuntur, ut in decreto De Oecumenismo ad effectum deducendo Episcopis inserviant*: Nr. 1, 2 des Ökumenischen Direktoriums I). Das Ökumenische Direktorium I ist ein mittelbares päpstliches Gesetz. Es ist von einem Stellvertretungsorgan des obersten Hirten der Kirche, dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, erlassen worden. Das Sekretariat besitzt nach entsprechender päpstlicher Ermächtigung im Rahmen seiner Zuständigkeit Gesetzgebungsgewalt und ist insofern mit den Kardinalskongregationen zu vergleichen. Das Ökumenische Direktorium I trägt die Unterschriften des Präsidenten und des Sekretärs des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen, des Kardinals Bea und des Bischofs Willebrands. Es ist von Papst Paul VI. bestätigt worden (*Praesens Directorium Summus Pontifex... approbavit et auctoritate Sua confirmavit*: Ökumenisches Direktorium I letzter Absatz). Der Name *Directorium* rückt dieses Gesetz in die Nähe der Instruktionen, die die praktische Verwirklichung kirchlicher Gesetze regeln. Es ist für die ganze Kirche erlassen worden und besitzt präzeptiven Charakter (*Haec autem omnia in sensu Ecclesiae fideliter exsequenda sunt*: Nr. 1 des Ökumenischen Direktoriums I).

Das Ökumenische Direktorium I bringt eine Reihe von Neuerungen vor allem im Bereich des Sakramentenrechtes, darunter Bestimmungen, die der bisherigen Regelung der betreffenden Materien entgegengesetzt sind. Da das bisher geltende Recht theologisch, vor allem ekklesiologisch gut begründet war, erhebt sich die Frage, ob die geänderten Vorschriften sich ebenso gut begründen lassen. Diese Frage nimmt als ihren Ausgangspunkt die Kirche, näherhin die Zuordnung der Sakramente und Dienste zur Kirche, zum Glauben der Kirche und zu der Einheit der Kirche im Glauben.

¹ AAS 59 (1967) 574—592.

I.

Empfang von Sakramenten

Das Ökumenische Direktorium I läßt unter bestimmten Umständen die orientalischen Nichtkatholiken zum Empfang der Sakramente der Buße, des Altars und der Krankensalbung in der katholischen Kirche zu und gestattet umgekehrt Katholiken den Empfang dieser Sakramente bei den Orthodoxen (Nr. 40—46). Es folgt damit dem Dekret über die Ostkirchen (Artikel 26—29) und wohl auch dem Dekret über den Ökumenismus (Artikel 15). Als Begründung für die Zulassung einer so weitgehenden *communicatio in sacris* wird angegeben, daß die Orthodoxen wahre Sakramente besitzen und daß zwischen der katholischen Kirche und den Orthodoxen eine enge Glaubensgemeinschaft bestehe. Dies sei ein genügendes ekklesiologisches und sakramentales Fundament für eine gewisse Gemeinschaft in gottesdienstlichen Dingen (Nr. 40 des Ökumenischen Direktoriums I; vgl. Artikel 14 des Dekrets über den Ökumenismus). Auch den anderen getrennten Brüdern, also vornehmlich den Protestanten, wird der Empfang der drei erwähnten Sakramente in der katholischen Kirche gestattet, allerdings nur in Todesgefahr und in Notfällen. Zum Empfang der Sakramente der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung in der katholischen Kirche soll genügen, daß sie einen Glauben bezüglich dieser Sakramente ausdrücken, der mit dem Glauben der katholischen Kirche übereinstimmt (*dummodo fidem consentaneam fidei Ecclesiae quoad haec sacramenta exprimat*: Nr. 55 des Ökumenischen Direktoriums I). Es wird also in beiden Fällen im wesentlichen dasselbe gefordert, nämlich die Übereinstimmung des Glaubens der Nichtkatholiken bezüglich der Sakramente mit dem Glauben der Kirche. Die Unterschiede, die hinsichtlich der Zulassung von Orthodoxen und Protestanten zu den Sakramenten gemacht werden, sind angesichts der grundsätzlich ausgesprochenen Möglichkeit der Zulassung und angesichts des grundlegenden, für beide Gruppen gemeinsamen Erfordernisses unerheblich und können deshalb im folgenden außer Betracht bleiben.

Es fragt sich nun, ob die Begründung der Zulassung von Orthodoxen und Protestanten zur Teilnahme an Feier und Empfang der genannten drei Sakramente in der katholischen Kirche ekklesiologisch tragfähig ist. Selbstverständlich steht hier nicht die Frage des gültigen Empfanges zur Debatte, sondern die ekklesiologische Einordnung des Empfanges der Sakramente. Die Sakramente sind ja nicht nur Gnadenmittel, die nach Art einer Medizin verabreicht werden. Sie sind vielmehr auch konstitutive Elemente der Kirche und Lebensbezeugungen der Kirche. Sie werden von der Kirche gespendet und in der Kirche empfangen. Sie sind der Kirche zu eigen gegeben für ihre Glieder, nicht für die Draußenstehenden. Ihre

Feier ist eine Familienfeier der Zugehörigen. Diese Zugehörigkeit ist aber entscheidend bedingt durch den Glauben. Jene und nur jene werden der Gesellschaft der Kirche voll eingegliedert, die ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmen, und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Bekenntnisses des Glaubens, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinsamkeit (Artikel 14 Abs. 2 der Konstitution über die Kirche). Wer nicht den vollen und unverkürzten Glauben der Kirche bekennt, ist kein volles Glied der Kirche und kann daher auch nicht sinnvollerweise an der eucharistischen Tischgemeinschaft dieser Kirche teilnehmen. Als der Kirche anvertraute Heilszeichen ruhen die Sakramente auf dem Glauben der Kirche und setzen diesen Glauben in dem Empfänger voraus. Wer sie empfängt, wendet sich nicht nur gläubig dem dreifaltigen Gott zu, sondern bekennt zugleich den Glauben der Kirche und an die Kirche. Dieses Bekenntnis richtet sich nicht etwa nur auf den Inhalt des jeweiligen Sakramentes; es umfaßt vielmehr — wenigstens im Grundsatz und einschlußweise — den gesamten Glauben der Kirche. Denn das einzelne Sakrament hat seine legitime Existenz nur in der Kirche, und der Glaube an ein bestimmtes Sakrament ist logisch und ontisch, wenn auch nicht psychologisch, unlösbar verbunden mit dem gesamten Glauben der Kirche. Dieser ist unteilbar. Entweder ein Getaufte bekennt ihn oder er bekennt ihn nicht. *Tertium non datur*. Es kann auch nicht ein einziger Baustein mit Bewußtsein und Willen aus dem Gebäude des Glaubens herausgelöst werden, ohne daß man aus dem Glauben der Kirche herausfällt.

Dem Ökumenischen Direktorium I sind diese Gedankengänge nicht unbekannt. Es hebt an anderer Stelle selbst hervor, daß die Feier der Sakramente eine Angelegenheit der Gemeinschaft, das heißt ihrer Glieder, ist und daß sie deren Einheit im Glauben, Gottesdienst und Leben zum Ausdruck bringt (Nr. 55 des Ökumenischen Direktoriums I 1. Satz). Hier ist keine Einschränkung auf die Einheit im Glauben an die Sakramente gemacht. Diese wird erst im nächsten Satz eingeführt (*unitas fidei quoad sacramenta*: Nr. 55 des Ökumenischen Direktoriums I 2. Satz) und tritt zu der Aussage im vorhergehenden Satz in Widerspruch. Denn es ist evident, daß Glaube im ersten Satz das Glaubensganze meint, während der zweite Satz eine Abstraktion vornimmt, die ekklesiologisch nicht zu begründen ist.

Diese Überlegungen gelten in besonderer Weise für die Sakramente des Altars und der Buße. Der Zusammenhang von Eucharistie und Kirche ist allen christlichen Bekenntnissen geläufig. Jeder Getaufte glaubt, daß der Empfang der Eucharistie ihn nicht nur mit Christus verbindet, sondern auch mit seiner „Kirche“. Alle Christen sind sich darin

einig, daß der Empfang der Eucharistie in einer bestimmten Gemeinschaft das Bekenntnis und das Zeichen der Zugehörigkeit zu dieser ist, mithin auch die Bejahung des Glaubens dieser Gemeinschaft voraussetzt. Dafür sei nur ein bezeichnendes Beispiel angeführt. Nach Lehre und Ordnungen des deutschen Protestantismus wird der Empfang des Abendmahls in einer anderen Konfession als Übertritt oder wenigstens als Geneigtheit zum Übertritt gewertet². Der Empfang der Eucharistie in einer Gemeinschaft, deren Glauben man nicht bekennt, der man also weder zugehört noch sich anschließen will, ist daher widersprüchlich. Der ekklesiologische Sinn der Sakramente bleibt hier außer Ansatz. Der Nichtkatholik kann nicht wünschen, durch den Empfang der Eucharistie in der katholischen Kirche seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche zu bezeugen bzw. zu vertiefen. Ein solcher Wunsch widerspräche seinem Glauben. Er will vielmehr, wenn er den ekklesiologischen Sinn der Sakramente kennt und bejaht, mit seiner Gemeinschaft fester und inniger verbunden werden, also auch mit deren Glauben, Ordnung, Amtsträgern usw. Damit steht sein Wille beim Empfang der Eucharistie gerade gegen den Willen der katholischen Kirche (und den Willen Gottes). Wollte er das, was die Kirche will, würde er gegen sein Gewissen handeln.

Die Zulassung zum Empfang der Eucharistie in der katholischen Kirche kann weder allein von der Übereinstimmung des Glaubens eines Nichtkatholiken mit der katholischen Eucharistielehre noch von einer größeren oder geringeren Nähe seines Glaubens zum katholischen Glauben insgesamt abhängig gemacht werden. Der katholische Glaube wird entweder ganz angenommen, und dann ist man Glied der katholischen Kirche als einer Glaubensgemeinschaft, oder er wird nicht ganz angenommen, dann ist man es nicht. Die Zahl der gemeinsam mit der katholischen Kirche bejahten Glaubenssätze mag dann größer oder kleiner sein, und das ist gewiß nicht völlig unbeachtlich, aber an dem entscheidenden Unterschied Glied-Nichtglied wird dadurch nichts geändert. Die Ablehnung auch nur einer mit göttlichem und katholischem Glauben anzunehmenden Wahrheit macht unfähig, sich als volles Glied der katholischen Kirche zu bezeichnen.

In der Tat ist ja auch der Glaube nicht eine zusammenhanglose Summe von zu bejahenden Sätzen. Er ist vielmehr die — gewiß auch notwendig in Sätzen zu explizierende — Gesamtantwort des Menschen auf den sich offenbarenden Gott: Weil das Mysterium der Offenbarung einen Kosmos bildet, muß auch die Bejahung desselben, der Glaube, eine Einheit sein und müssen auch die Glaubenssätze innig miteinander verbunden sein. Es läßt sich denn auch tatsächlich bei jedem einzelnen Glaubensartikel die Verflochtenheit mit dem Glaubensganzen nachweisen. Bei dem Altarsakrament ist die Unlösbarkeit des Glaubens an die Eucharistie von dem

² Unsere Verantwortung für die Konvertiten (Berlin, Hamburg 1964) 14, 17.

Glauben an alle anderen Wahrheiten, vor allem an die Kirche, mit den Händen zu greifen. Verweist nicht beispielsweise der Glaube an die Transsubstantiation und die leibhaftige Gegenwart des verklärten Herrn im Sakrament auf den Glauben an das Priestertum, ohne das es keine Eucharistie im vollen Sinne gibt? Ist nicht wiederum mit der Lehre vom Priesteramt die Lehre von der apostolischen Sukzession verknüpft? Steht nicht am Beginn der Kette und überhaupt als Wächter und Lehrer des Glaubens das Petrusamt? Und verbürgt nicht die Gemeinschaft des konsekrierenden Priesters mit einem Bischof, der in Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl steht, daß durch die Teilnahme an dieser Eucharistiefeier die universale Communio mit allen Vollgliedern der im Glauben geeinten Kirche verwirklicht wird?

Gegen diese Überlegung dürfte die Berufung auf gewisse, teilweise zweideutige Konzilstexte (wie Artikel 15 Absatz 1 des Dekrets über den Ökumenismus) kaum viel eintragen. Niemand bestreitet die erfreulichen Gemeinsamkeiten zwischen katholischer Kirche und nichtkatholischen Gemeinschaften. Gewiß sind außerhalb der katholischen Kirche viele und bedeutende kirchliche Güter und Werte vorhanden (Artikel 3 des Dekrets über den Ökumenismus). Aber ebenso gewiß ist, daß diese rechtens zur katholischen Kirche gehören (ebenda). Und gewiß ist auch, daß keine nichtkatholische Gemeinschaft letzteres zugibt. Auch im Glauben bestehen zwischen der Lehre der katholischen Kirche und der Lehre nichtkatholischer Gemeinschaften in einzelnen Punkten gewisse Übereinstimmungen, aber eben nur in diesen Einzelheiten, nicht im Ganzen, und darauf kommt es an, wenn von Einheit des Glaubens und Bekenntnis desselben Glaubens als Element der Kirchengliedschaft gesprochen wird. Die gesamten Ausführungen des Ökumenischen Direktoriums I zu der *communicatio in spiritualibus* krankten an der Herauslösung und Isolierung der (wirklich oder vorgeblich) gemeinsamen geistlichen Elemente aus der Lehre und Ordnung der einzelnen christlichen Gemeinschaft. Es fehlt die ganzheitliche Sicht des Glaubens. Nur indem man das Glaubensgesamt vernachlässigt, die Augen vor den wesentlichen Unterschieden im Glaubensganzen verschließt und sich allein auf ein bestimmtes geistliches Gut richtet, ist es möglich, von Gemeinsamkeit zu sprechen. Es muß also die punktuelle, zusammenhanglose Auffassung des Glaubens beanstandet werden, die sich in dem Ökumenischen Direktorium offenbart. Das Ökumenische Direktorium I sieht jeweils nur das einzelne geistliche Gut, zum Beispiel das Altarssakrament, ohne den Zusammenhang zu berücksichtigen, in dem dieses steht und der eben in der Zusammenordnung der Teile sowie in seinen Lücken eine wesentliche Abweichung von der verpflichtenden Gestalt darstellt.

Aus der Sicht, in der das Ökumenische Direktorium I die Sakramente bzw. den Sakramentenempfang sieht, lassen sich gewisse sakramenten-

theologische und sakramentenrechtliche Folgerungen ableiten, die ihrerseits die Ausgangsposition als unhaltbar erweisen. Es stellt sich nämlich beispielsweise die Frage, wie man fürderhin den zweifellos bestehenden (c. 355 § 1 CIC) Ausschluß von Personen, die in der katholischen Kirche getauft und erzogen worden sind, sich zu dieser Kirche halten, aber die eine oder andere der von der Kirche zu glauben vorgelegten Wahrheiten ablehnen, von der Eucharistie begründen will. Vielleicht sagt man, sie seien schuldhaft zu ihrem Glaubensdefekt gekommen und deswegen der heiligen Kommunion unwürdig. Abgesehen von der Frage, ob die Lehre heute noch im bisherigen Sinne verstanden und allgemein geteilt wird, daß ein wohlunterrichteter Katholik nur schuldhaft zur Ablehnung von Glaubenswahrheiten gelangen könne (D. 1794, 1815), und ebenso abgesehen von gewissen heutigen Theorien über das Gewissen, in deren Linie mir die Auflösung der Kirche als einer Glaubengemeinschaft zu liegen scheint, ist ja doch (wie weiter unten ausführlicher dargestellt wird) auch bei dem Nichtkatholiken, der in der katholischen Kirche die Eucharistie begehrt, nicht auszuschließen, daß er der heiligen Kommunion unwürdig ist, weil er schuldhaft den Weg zur Kirche nicht gefunden hat. Wird er also mit seinem (unter Umständen schuldhaft) defekten Glauben zugelassen, warum nicht auch der Katholik, der das eine oder andere Dogma ablehnt? Tut man aber diesen Schritt, dann setzt man sich nicht nur in Widerspruch zur neutestamentlichen Botschaft und kirchlichen Überlieferung, sondern zerstört auch die Kirche als Glaubengemeinschaft. Um eine solche zu bleiben, muß wenigstens im Dogmenglauben völlige Übereinstimmung von allen Kirchengliedern gefordert werden. Nein, der Ausschluß von der Eucharistie muß in dem Fall des Nichtkatholiken ebenso wie bei dem Katholiken zuerst mit dem Glaubensdefekt begründet werden, ohne Rücksicht auf die Schuldfrage. Der ekklesiologisch vollwertige Empfang der Eucharistie setzt den vollen, unversehrten, wenigstens implizit angenommenen Glauben im Empfänger voraus. Wer auch nur eine Glaubenswahrheit bewußt und öffentlich leugnet, ist unfähig, den ekklesiologischen Sinn des Empfanges der Eucharistie zu erfüllen. Erst in zweiter Linie steht die Frage nach der Kommunionunwürdigkeit wegen der schweren Schuld.

Dagegen läßt sich nicht einwenden, zwischen dem Nichtkatholiken und einem schlecht unterrichteten Katholiken bestehe hinsichtlich der Fülle des Geglaubten kein wesentlicher Unterschied. Das mag mitunter materiell zutreffen, nicht aber formell. Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob ein Getaufte gewisse Glaubenswahrheiten bewußt und öffentlich ablehnt, weil er sie für irrig hält, oder ob er sie nicht ausdrücklich bejaht, weil er sie nicht kennt. Der erste Fall ist jener des Nichtkatholiken, der zweite der des ungenügend gebildeten Katholiken. Der nicht hinreichend unterrichtete Katholik ist nämlich grundsätzlich bereit, alles anzu-

nehmen, was die Kirche zu glauben vorlegt. In seiner Entscheidung für die Kirche ist das grundlegende Ja zum gesamten Glaubensinhalt gesetzt. Von ihm wird alles andere getragen, in ihm ist alles andere mitumfassen. Im Gegensatz dazu hat der Nichtkatholik gerade nicht diese Entscheidung für die Kirche vollzogen, ja, er lehnt es ab, sie zu setzen, weil er sie für unerlaubt ansieht. Er erblickt in der Kirche nicht die verbindliche Lehrautorität, der zu unterwerfen jeder Getaufte verpflichtet ist. Und doch begehrt er jetzt das Sakrament des Altares von einem Vertreter einer Gemeinschaft, die er ablehnt, weil er ihren Anspruch für falsch hält! Darin liegt ein nicht aufhebbarer Widerspruch.

Ebenso ist beim Bußsakrament zu fragen, wie hier der ekklesiologische Sinn des Sakramentes verwirklicht werden kann, wenn ein Nichtkatholik es bei einem katholischen Priester empfängt. Gerade bei diesem Sakrament sind die kirchlichen Bezüge in den letzten Jahrzehnten mit besonderer Sorgfalt von der katholischen Theologie herausgestellt worden. Danach ist die erste Wirkung des Bußsakramentes die Versöhnung mit der Kirche; diese bewirkt ihrerseits die Versöhnung, den Frieden mit Gott. In welchem Sinne kann ein Nichtkatholik, der grundlegende Komponenten der Zugehörigkeit zur Kirche (rechten Glauben, Unterstellung unter die Hierarchie) nicht besitzt, ja nicht besitzen will, mit der Kirche versöhnt werden? Man mag sagen, die Versöhnung beziehe sich auf die Kirche als Gnadengemeinschaft. Aber setzt nicht diese innerliche Seite der Kirchenzugehörigkeit die äußere notwendig voraus? Hier scheint sich ein bedenklicher Zwiespalt zwischen äußerer und innerer Seite der Kirche beziehungsweise Kirchengliedschaft aufzutun.

II.

Übernahme der Patenschaft

Nach Nummer 48 des Ökumenischen Direktoriums I kann unter Umständen ein orientalischer Nichtkatholik Taufpate bei einer katholischen Taufe sein, wohlgemerkt, vollberechtigter Pate, nicht etwa nur Taufzeuge. Ihm wird also zugetraut, Bürge für die katholische Erziehung des Täuflings zu sein. In demselben Satz wird dieses Vertrauen jedoch wieder zurückgenommen, und zwar in zweifacher Hinsicht.

Zum ersten ist dem Täufling außer dem orientalischen Paten auch ein katholischer Pate beizugeben. Diese Vorschrift kann kaum anders gedeutet werden, als daß eben die Patenschaft des orientalischen Paten als unzureichend angesehen wird, so daß sie ergänzt werden muß. Und unzulänglich ist sie ja in der Tat, ja, vom Sinn des Pateninstitutes her gesehen, sogar unmöglich. Der Pate ist bekanntlich Bürge für den Täufling. Er vertritt ihn bei der Ablegung des Glaubensbekenntnisses und des Taufversprechens, er hat für seine religiöse Erziehung besorgt zu sein. Das

Bekenntnis des Glaubens meint das Bekenntnis des katholischen Glaubens, die Sorge für die religiöse Erziehung meint die katholische Erziehung. Das zu bemerken, ist nicht mehr selbstverständlich. Denn mit dem Fortschreiten des Interkonfessionalismus wächst auf katholischer Seite die Neigung, sich mit einer „allgemeinen Christlichkeit“ in Glaube und Erziehung an Stelle des katholischen Glaubens zu begnügen und die Glaubensbekenntnisse der Kirche, die ja teilweise im Wortlaut mit denen anderer Konfessionen übereinstimmen, in dieser Weise zu verstehen. Es gibt nun zwei Möglichkeiten. Entweder mutet das Ökumenische Direktorium I dem orientalischen Paten etwas Unsittliches und Unmögliches zu. Denn den Glauben an die katholische Kirche kann er guten Gewissens nicht bekennen und die katholische Erziehung nicht versprechen. Oder das Ökumenische Direktorium I ist über die Pflicht katholischer Erziehung bereits hinaus und begnügt sich mit einer sogenannten christlichen Erziehung. Dieser Begriff taucht ja in dem Ökumenischen Direktorium mehrfach auf (Nummer 44, 57), in Nummer 44 im Zusammenhang mit der einem Katholiken auferlegten Pflicht (von wem auferlegt?), über die christliche Erziehung eines Kindes zu wachen, falls er in einer orientalischen Kirche als Taufpate mitwirkt. Aber die zweite Möglichkeit scheidet aus, denn das Ökumenische Direktorium I spricht bei der Inanspruchnahme eines orientalischen Nichtkatholiken zur Patenschaft bei einem katholischen Kind von der „katholischen Erziehung“ (Nummer 44 des Ökumenischen Direktoriums I). Dann bleibt nur die erste Möglichkeit, das heißt die Bestellung eines Orthodoxen zum Paten ist eine Art Ehrenbezeugung, ein Akt guten Willens, der aber in Widerspruch zu seinem eigenen Wesen gerät. Das Ökumenische Direktorium I zeigt sich an anderer Stelle besser unterrichtet vom Sinn des Patenamtes. In Nummer 57 wird nichtorthodoxen Nichtkatholiken, also vorzugsweise Protestanten, die Übernahme des Patenamtes bei der Taufe oder Firmung eines Katholiken versagt. Zur Begründung wird angegeben, der Pate trage nicht nur Sorge für die christliche Erziehung des Täuflings beziehungsweise Firmlings, sondern er repräsentiere auch die Gemeinschaft des Glaubens und sei Bürge des Glaubens des Neugetauften. Im Hinblick auf die dem Paten zugedachten Aufgaben kann aber ein wesentlicher Unterschied zwischen Nichtkatholiken, die dem reformatorischen Bekenntniskreis zuzurechnen sind, und anderen, die zu den orthodoxen Kirchen zählen, nicht einsichtig gemacht werden. Für beide Kategorien ist in gleicher Weise zu fragen: Wie kann ein Nichtkatholik die katholische Kirche als Verband gemeinsamen Glaubens repräsentieren? Wie kann er den Glauben des Täuflings verbürgen, den er nicht kennt und nicht teilt?

Daß die Patenschaft eines orientalischen Nichtkatholiken sinnentleert ist, zeigt sich zweitens daran, daß sie nur zugelassen werden kann,

wenn für die katholische Erziehung des Getauften genügend gesorgt ist und die Eignung des Paten feststeht (Nummer 48 des Ökumenischen Direktoriums I Satz 1). Hier wird das als gewährleistet vorausgesetzt, zu dessen Gewährleistung der Pate gerade bestellt wird. Denn die (Mit-) Sorge für die katholische Erziehung eines Täuflings ist ja die spezifische Aufgabe des Paten. — Auch die Reihenfolge, in der die beiden Bedingungen für die Zulassung orientalischer Katholiken zur Patenschaft bei katholischen Täuflingen vorgetragen werden, läßt erkennen, daß die Bürgschaft für die katholische Erziehung — entgegen dem Sinn des Paten-institutes — gerade nicht in der Zuziehung eines orientalischen Katholiken zum Paten erblickt wird und daß seine Eignung vermutlich mehr darin zu suchen ist, daß er „tolerant“ und nachgiebig als daß er auf gediegene Erziehung des Täuflings in dessen Konfession bedacht ist. Diese Deutung wird auch wieder durch die Analogie mit dem Falle nahegelegt, in dem ein Katholik Pate eines orientalischen Täuflings wird. Hier obliegt nämlich die Pflicht, über die „christliche“ Erziehung zu wachen, vorzugsweise (imprimis) dem Paten aus der Kirche, in der das Kind getauft wurde (Nummer 48 des Ökumenischen Direktoriums I).

III.

Teilnahme am Gottesdienst

Ein ähnlich zusammenhangloses Denken wie bei der Zulassung von Nichtkatholiken zum Empfang von Sakramenten in der katholischen Kirche und umgekehrt ist in Nummer 59 des Ökumenischen Direktoriums I festzustellen. Dort ist die Rede von der gelegentlichen Anwesenheit von Katholiken beim liturgischen Gottesdienst der nichtorthodoxen Nichtkatholiken, also hauptsächlich der Protestanten. Falls ein gerechter Grund vorliegt, ist nicht nur die passive, sondern auch die aktive Teilnahme an dem Gottesdienst durch Mitbeten und Mitsingen erlaubt, sofern Gebete, Gesänge und Gesten nicht dem katholischen Glauben widersprechen (dummodo fidei catholicae ne contradicant). Hier wird wiederum auf das einzelne Gebet oder Lied abgestellt und gefragt, ob es mit dem katholischen Glauben übereinstimmt. Daß der gesamte liturgische Rahmen, die zugrundeliegende Auffassung und Intention des Kultes, der disziplinäre und rechtliche Zusammenhang des Gottesdienstes, seine Einordnung in die Sonderexistenz einer anderen Religionsgemeinschaft mit dem katholischen Glauben nicht übereinkommen, bleibt bei dieser Vorschrift unberücksichtigt. Hier lauert die Gefahr von Mißverständnissen und Verwirrung.

Bezüglich der gottesdienstlichen Gemeinschaft von Katholiken mit Orthodoxen geht das Ökumenische Direktorium noch weiter. Nummer 50

hält die aktive Teilnahme von Katholiken am liturgischen Gottesdienst der getrennten Orientalen unter anderem aus Gründen der Verwandtschaft und Freundschaft für zulässig. Hier wird die Beteiligung an den gemeinsamen Antworten, Liedern und Gesten gar keiner Prüfung mehr unterworfen, sondern ohne weiteres zugelassen. Zusammen mit der Vorschrift der Nummer 47, wonach ein Katholik, der gelegentlich aus diesen Gründen an dem Sonntagsgottesdienst der getrennten Brüder teilnimmt, nicht mehr verpflichtet ist, der heiligen Messe in einer katholischen Kirche beizuwohnen, erhebt sich die Gefahr, daß manche, vielleicht sogar viele in Mischehe lebende Katholiken nicht nur dann und wann, sondern regelmäßig oder immer an dem nichtkatholischen Gottesdienst teilnehmen und dadurch der katholischen Kirche entfremdet werden. Gegen eine derartige Entwicklung wird die schwache Bremse des „occasionaliter“ in Nummer 47 schwerlich etwas ausrichten, zumal eine ähnliche Einschränkung in Nummer 50 fehlt. Und auch für den Sakramentenempfang bei den Nichtkatholiken wird sich unschwer ein Grund finden lassen, der als „moralische Unmöglichkeit“ (Nummer 44 des Ökumenischen Direktoriums I), die Sakramente in der katholischen Kirche zu empfangen, ausgegeben werden kann, sind ja doch die Gewissen heutzutage von einer Laxheit, die nicht mehr leicht zu überbieten sein dürfte. Mit solchen Bestimmungen werden dann aber möglicherweise Apostasien alle Wege geebnet. Die Warnung vor falschem Irenismus und Indifferentismus bei der ökumenischen Betätigung, die das Ökumenische Direktorium I selbst ausspricht (Nummer 2), ist hier offensichtlich nicht beachtet worden.

IV.

Lossprechung von der Exkommunikation

Nummer 19 des Ökumenischen Direktoriums I bestimmt, daß diejenigen getauften Nichtkatholiken, die in den getrennten Gemeinschaften geboren sind, bei der Konversion zur katholischen Kirche nicht von der etwa nach c. 2314 § 1 CIC verwirkten Strafe der Exkommunikation losgesprochen zu werden brauchen. Als Begründung wird Artikel 3 des Dekrets über den Ökumenismus angeführt, wonach den Menschen, die in getrennten Gemeinschaften geboren werden und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, die Sünde der Trennung nicht zur Last gelegt werden kann.

Nun ist zweifellos richtig, daß die heutigen Mitglieder nichtkatholischer Gemeinschaften in der Regel nicht an der Herbeiführung der Trennung beteiligt waren und mithin auch nicht dafür verantwortlich sind. (Eine Ausnahme kann für jene Abspaltungen aus der katholischen Kirche be-

stehen, die sich in den letzten Jahrzehnten, zum Beispiel in der Tschechoslowakei, und Jahren, zum Beispiel in den USA und Südamerika, gebildet haben.) Etwas anderes ist die Frage, ob sie nicht für die Aufrechterhaltung der Spaltung Verantwortung tragen. Diese Frage wird sowohl in dem Dekret über den Ökumenismus als auch in dem Ökumenischen Direktorium I übergangen. Sie ist aber gewiß nicht von der Hand zu weisen. Ebenso wie es Katholiken gibt, die nur äußerlich in der Kirche verbleiben, mit der sie innerlich längst gebrochen haben, ist damit zu rechnen, daß es Nichtkatholiken gibt, die trotz besserer Erkenntnis den gewiß folgensweren Schritt des Anschlusses an die katholische Kirche nicht tun. Die Wendung „absenti tali culpa“ (Nummer 19 des Ökumenischen Direktoriums I) scheint daher kurzschlüssig. Wenn mit der Möglichkeit des Schuldigwerdens zu rechnen ist, dann auch mit der Zuziehung der Strafe. Auch bezüglich dieser scheint dem Ökumenischen Direktorium I ein Fehler unterlaufen zu sein. Im Gegensatz zu der in Nummer 19 vorgetragenen Ansicht (*Praescriptiones vero can. 2314 ad eos solummodo pertinent, si casus ferat, qui postquam a fide vel communionem culpabiliter defecerunt, cum matre Ecclesiae reconciliari contriti postulant*: Nummer 19) wird nämlich in c. 2314 CIC die schuldhafte Glaubensleugnung gestraft ohne Rücksicht darauf, ob ein Getaufter dies tut nach äußerem Anschluß an die Kirche oder vor einem solchen. Entscheidend für den Eintritt der Strafe ist allein, daß eine von den kraft göttlichen und katholischen Glaubens anzunehmenden Wahrheiten schwer schuldhaft gelehnet werden. Dieses Vergehen kann auch ein getaufter Nichtkatholik begehen. Das gleiche gilt für das ebenfalls mit Strafe bedrohte Vergehen des Schismas. Ein Nichtkatholik, der trotz Erkenntnis der Wahrheit des katholischen Glaubens in schwer schuldhafter Weise den Anschluß an die Kirche Jesu Christi verzögert, zieht sich die Strafe des c. 2314 zu.

Es kann also bei Nichtkatholiken, die sich zur Kirche bekehren, nicht von vornherein, ohne weiteres und in jedem Falle behauptet werden, sie seien frei von Schuld und Strafe. Diese Behauptung ist ebenso unrichtig wie die andere, jeder Konvertit müsse von der Strafe des c. 2314 losgesprochen werden. Die Wahrheit dürfte in der Mitte liegen. Es ist in jedem einzelnen Falle nachzuprüfen, wie die Verhältnisse liegen. Ergibt sich zweifelsfrei das Fehlen von Schuld, ist eine Absolution von der Strafe überflüssig. Liegt klar erkennbar eine Schuld vor, ist die Lossprechung von der Strafe notwendig. Wird am Vorhandensein von Schuld gezweifelt, hat die Absolution *ad cautelam* zu erfolgen.

Moderne Literatur in der Glaubensverkündigung

Von Professor Alfons Thome, Trier

„Wie gelingt es mir, die verkrustete Schale von Vorurteilen, Mißtrauen, Mißverständnissen, Gemeinplätzen, Gewohnheiten und Belastungen aller Art, die wie ein schirmender Panzer gegen das rechte Verständnis des Wortes Gottes stehen, durchzustoßen, dahinzukommen, wo sie die Wahrheit überwältigt? Wie kann man den teuflischen Kreis lösen, den Ring durchbrechen¹?“ Das ist die Frage, die heute jeder Religionslehrer unter der heranreifenden Jugend sich immer wieder stellen muß. Darin liegt die Not eines jeden ausgesprochen, der in dieser Welt Gottes Wort verkünden muß. Ständig macht man die Feststellung: Beginnt man sogleich mit dem Christentum, so sagen sie: „Das ist nichts für uns!“ Sie sind sofort auf ihrem Abwehrposten². Es hilft nicht, auf das Katheder oder die Kanzel zu schlagen und Gefühle aufzurühren. Aber es hat doch auch keinen Sinn, im gleichsam luftleeren Raum Glaubenswirklichkeiten zu beschwören, seien es Dogmen, liturgische Handlungen oder sittliche Forderungen. Es scheint, daß überall dort, wo der Anspruch des Religiösen schlechthin, ganz besonders aber der christlichen Glaubenswirklichkeit bekundet wird, der moderne Mensch tausend Ausflüchte und Möglichkeiten der Abwehr oder gar des Selbstbetruges bereithält, wodurch er sich gegen den Glaubensanspruch absichert oder den Verkünder gar hinauspraktiziert³. Diese Erfolglosigkeit macht so viele Verkündiger mutlos; darum so häufige Anzeichen von Müdigkeit und Defaitismus gerade gegenüber der Schulkatechese.

Bei der Frage nun, wie dieser Zustand zu überwinden ist, versuchen tiefer blickende Seelsorger, Prediger, Katecheten und Lehrer den Weg über die zeitgenössische Literatur. Kierkegaard hat darin für viele Religionspädagogen entscheidende Anregungen gegeben. Er meint: Wenn es einem in Wahrheit glücken soll, einen Menschen zu einem bestimmten Punkt — in unserem Falle also zur echt personalen Begegnung mit Gott in Christus — hinzuführen, muß man zuerst darauf achten, diesen Menschen auch dort aufzusuchen, wo er im Augenblick behaust und beheimatet ist, um dann von diesem Ort her mit ihm den Weg zu beginnen. Darum bekennt er: Gerade das Beginnen beim Heidentum, um beim Christentum landen zu können, ist es, was ich als einzigen und großen Gedanken mei-

¹ Ries, Johannes: Von rückwärts verwunden, in: Lebendige Seelsorge 6 (1954/55), S. 109.

² Vgl. Kierkegaard, Sören: Stadien auf dem Lebenswege, Düsseldorf/Köln 1958, S. 443 ff. und 475 ff.

³ Vgl. Kampmann, Theoderich: Indirekte Verkündigung, in: Kat. Bl. 91 (1966), S. 133 ff.

ner Schriftstellerei bezeichnen kann. Darum soll sich der Schriftsteller — wir sehen es für den Religionspädagogen schlechthin — zunächst auf die Ebene der Angesprochenen begeben, in ihre Situation, in das Heidentum ihrer Zeit, in ihre ästhetische Lebenshaltung⁴.

Unter den vielen Befürwortern⁵ eines solchen Weges in der Verkündigung mag uns vor allem die Stimme des evangelischen Pastoraltheologen und Pädagogen Gert Otto beachtenswert erscheinen. Er stellt die Frage, die jeder Seelsorger und Religionslehrer sich tausendfach stellen muß: Wie kann das Wort unserer Verkündigung den heutigen Menschen treffen? Seine Antwort lautet: „Indem der Prediger seine exegetischen Kenntnisse und die Welt- und Menschenkenntnis seiner Gegenwart in einen Dialog miteinander führt. Von der Vitalität dieses Dialoges hängt alles ab⁶.“ Aber dieses notwendige Dialogmaterial — so meint er — gewinnt der Prediger und Religionslehrer nicht aus der Theologie, auch nicht aus der eigenen Selbstbespiegelung. In solchem Vorgehen sieht er eine Selbsttäuschung, der manche Verkündiger verfallen und darum steril, oft sogar lächerlich wirken. Das Material ist vielmehr zu gewinnen aus dem Kontakt mit Menschen, sogar mit den Unkirchlichen, weil nur durch sie unsere Selbstverständlichkeiten, die oft Selbstgefälligkeiten sind, demaskiert werden. Dieses Dialogmaterial ist besonders zu gewinnen aus den Manifestationen des Geistes unserer Zeit, aus Literatur, Kunst und Philosophie. So Gert Otto: „Fast möchte man sagen: Für die Predigt sind die nicht-theologischen Faktoren entscheidend. Wer mit anderen Menschen unverstellt und solidarisch lebt und sich mit Gottfried Benz' oder Nelly Sachs', mit James Joyces und Berthold Brechts, mit Max Frischs oder Reinhold Schneiders Weltaussage auseinandersetzt, der kann, um Beispiele zu nennen, nicht mehr unbedacht vom Jenseits reden, mit mythischen Kategorien unreflektiert umgehen und religiöse Ziergärten pflegen. Was wird er zu tun genötigt sein? Er muß den Text mit seinem ganzen Vorstellungsmaterial so in das Material des eigenen Lebens einschmelzen, daß der Horizont eigener Zeit unserer Welt gegenwärtigen Menschseins verbindlich angesagt werden kann⁷.“

⁴ Vgl. Kierkegaard, Sören: Die Tagebücher, III. Bd., Düsseldorf/Köln 1968, S. 117, 276, 254.

⁵ Vgl. Betz, Otto: Die Zumutung des Glaubens, München 1968, S. 37–74: Vorfeld der Katechese. — Thome, Alfons: Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung, Düsseldorf 1960, S. 115 ff. Feifel, Emil: Die Glaubensunterweisung und der abwesende Gott, Freiburg 1965. — Lüthi, Kurt: Die neue Welt der Schriftsteller, Stuttgart 1968, S. 23. — Scheffczyk, Leo: Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild, Freiburg 1964, S. 110 bis 120: Problem der Anknüpfungspunkte. — Hahn, Friedrich: Bibel und moderne Literatur, Stuttgart 1966, S. 5–8.

⁶ Otto, Gert: Der Mensch in seiner Welt, in: Theol. practica 2(1967), S. 299.

⁷ Ebd. S. 300.

Solche Predigt und solcher Religionsunterricht verfremdet sich nicht im Vokabular fernen Welt- und Menschenverständnisses, sondern versucht aus der Sprache und dem Bedürfnis der Menschen dieser Zeit den letztgültigen und eigentlich gemeinten Horizont der Offenbarung aufzuweisen.

Dagegen aber wird oft eingewandt: Es ist doch vollkommen müßig, aus der modernen Literatur, in Unterricht und Predigt die Glaubensfrage in Gang zu bringen; denn sie ist doch eine Literatur des Unglaubens, der Abwesenheit Gottes, der Gottesfinsternis, vielfach sogar der Blasphemie, der menschlichen Entblößung und Erniedrigung. Sie wendet sich mit Vorliebe den düsteren und perversen Abseitigkeiten des Lebens zu, sie ist auf den Abraum- und Schutthalden dieser Welt beheimatet, sie kultiviert den nihilistischen Verzweigungsschrei des Menschen an sich selbst, und am Leben schlechthin⁸. Eine Fülle von Zitaten aus den Werken von Bert Brecht, Albert Camus, Samuel Beckett, Friedrich Dürrenmatt, Günter Grass, Ernest Hemingway, Henry Miller und anderen mehr liegen sofort bereit, um die Unbrauchbarkeit dieser Literatur für die Verkündigung zu demonstrieren. Eine Stimme aus dem tausendfältigen Chor mag genügen: „Ich flehte, ich rang um ein Zeichen, ich sandte dem Himmel Botschaften zu, doch es kam keine Antwort. Der Himmel weiß nicht einmal, wer ich bin. In jedem Augenblick fragte ich mich, was ich in den Augen Gottes wohl wert sei. Ich kenne die Antwort jetzt: Nichts! Gott sieht mich nicht, Gott hört mich nicht, und Gott kennt mich auch nicht. Du siehst diese Leere zu unseren Häupten, diese Leere ist Gott. Du siehst die Öffnung in der Tür, ich sage dir: Sie ist Gott! Du siehst dies Loch in Erde: Gott! Das Schweigen ist Gott, die Abwesenheit ist Gott, die Verlassenheit der Menschen ist Gott... Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts, wenn der Mensch existiert, wohin läufst du denn?“⁹

Gewiß, wenn man nur auf eine paradigmatische Lehrweise¹⁰ vertraut, ist für die Verkündigung aus solcher Aussage, aus einem derartigen Verstehenshorizont nichts zu gewinnen. Auf eine paradigmatische Verkündigung in der die heile Welt aufgewiesen wird, wo alles glatt und muster-gültig verläuft, und auf die entsprechende Dichtung sind die Verkündiger des Glaubens so leicht hereingefallen. Das Beispielhaft-Gültige haben wir so gerne herausgestellt, als ob alles so selbstverständlich, so einfach, klar und sicher wäre, als ob es wirklich die heile Welt gäbe, als ob man dem Menschen im unproblematischen Beispiel nur die Schönheit und Gereimtheit der Glaubenswelt vorzustellen brauchte, um ihn dafür zu gewinnen.

⁸ Vgl. Beckmann, Heinz: *Godot oder Hiob*, Hamburg 1965, S. 5.

⁹ Sartre, Jean-Paul: *Der Teufel und der liebe Gott*, Hamburg 1951, S. 131.

¹⁰ Vgl. Pielow, Winfried: *Dichtung und Didaktik*, Bochum o. J., S. 16: Die paradigmatische Form der Literatur.

Man ließ den Jugendlichen die fix und fertig formulierten Katechismus-sätze auswendig lernen, als ob nichts einfacher wäre, als zu sagen: „Jesus Christus ist Gottes wahrer und wirklicher Gottessohn. In der Taufe werden wir zu Kindern Gottes und Erben des Himmels. In der Kommunion bin ich mit Jesus innig vereint. Meine Heimat ist der Himmel!“ Man tat so, als ob man sich selbst und jedem anderen Gott und sein Reich, seine Pläne und seine Wirklichkeiten einwandfrei und unausweichlich auf den Tisch legen könnte, als ob nicht gerade der religiöse Entwicklungsprozeß sich notwendigerweise in Anfechtung und Zweifel, in Versuch und Mißlingen realisierte, als ob nicht auch der reife Mensch in der Dialektik von Frage, Beunruhigung, Unsicherheit und Rätselhaftigkeit nur tastend zum Ziele fände, als ob wir nicht ständig in diesem Dasein im unruhigen „Vielleicht“, im Ungenügen und Bruchstückhaften beheimatet blieben, auch und gerade im Glauben.

Martin Buber, einer der tiefgründigsten Lehrer der echten, personalen Begegnung mit dem sich offenbarenden Gott, hat das in einer seiner Rabbi-Geschichten so deutlich gemacht: Zu dem Rabbi Levi Jizchak kommt eines Tages ein sehr aufgeklärter, liberaler und ungläubiger Mann, um mit dem Rabbi zu diskutieren und ihm die Rückständigkeit seiner Glaubensansichten deutlich zu machen. Aber als der Freigeist die Stube des Rabbi betritt, sieht er, wie der fromme Mann mit der Heiligen Schrift in der Hand betrachtend auf und ab schreitet und vor sich hermurmelt: „Vielleicht ist es aber wahr!“ Der Freigeist muß all sein Selbstgefühl zusammennehmen, ihm schlottern sogar die Knie, denn so unerwartet kommt ihm der Spruch: „Vielleicht ist es aber wahr!“ Dann wendet sich schließlich der Rabbi dem Gelehrten zu und spricht: „Mein Sohn, die Großen der Thora, mit denen du gestritten hast, haben ihre Worte an dich umsonst verschwendet. Du hast, als du von ihnen weggingst, über sie gelacht. Sie haben dir Gott und sein Reich nicht auf den Tisch legen können. Auch ich kann das nicht. Aber, mein Sohn, bedenke nur: ‚Vielleicht ist es aber wahr!‘“ Es wird dann weiter berichtet: Der Freigeist suchte nach Worten und Argumenten der Widerlegung. Aber dieses furchtbare „Vielleicht“, das er nicht zu entkräften wußte, brach seinen Widerstand¹¹.

Aus diesem „Vielleicht“ begründet sich in der Verkündigung (Predigt und Katechese) unser Interesse an der modernen Literatur, an der dichterischen Selbstaussage des modernen Menschen, gerade auch in ihrer unverdeckten Problematik gegenüber dem Offenbarungsglauben und der darin begründeten Sittlichkeit. Der gläubige Verkünder und der kritisch vernehmende Jugendliche in der phasengemäß-notwendigen Glaubens-

¹¹ Vgl. Buber, Martin: Werke, Bd. III, Schriften zum Chassidismus, München/Heidelberg 1963, S. 348.

krise, ebenso auch der moderne Mensch des gewiß vielvermögenden, aber dennoch oft ohnmächtigen technischen Zeitalters sollten an diesem „Vielleicht“ miteinander teilhaben.

Das heißt: Die Verkündigung vor jedwedem Forum der gegenwärtigen Welt muß die paradigmatische Methode der Selbstverständlichkeit und der bloßen Darlegung drangeben; sie muß teilnehmen an der echten Dialektik menschlichen Ringens in Problem und Versuch, in ernüchternder, heilsamer Krisis zur vorläufigen Abklärung, in Unruhe und Unsicherheit wenigstens zur möglichen Hoffnung. Es gehört eben zur Grundgestalt echten Menschseins, auch echter Gläubigkeit, daß wir in der nicht beendbaren Rivalität von Glauben und Zweifel, von Anfechtung und Gewißheit den Sinn unseres Daseins suchen müssen. Das kann uns die ehrlich menschliche Aussage der Dichtung aufweisen, das macht uns die Offenbarungsgeschichte ebenso deutlich; denn gerade in der Offenbarungsgeschichte sind uns die um den Glauben ringenden Menschen die steten Begleiter. Die Dialektik des Glaubensweges und der Glaubensbegegnung ist offenkundig: Der fragende Abraham, der ringende Jakob, der unsichere Moses, das murrende Volk, das zwischen jubelndem Bekenntnis und defätistischem Abfall hin- und herschwankende Gottesvolk, der herausfordernde Job, der für jeden Verkünder klagende Jeremias: „Ach, Herr, du hast mich verführt, und ich ließ mich verführen! Du hast mich gepackt und gezwungen, ich wurde alle Tage zum Gelächter, und jedermann spottet über mich! Denn sooft ich rede, muß ich schreien! ‚Frevel und Gewalt‘ muß ich rufen. Denn des Herrn Wort ist täglich mir ein Hohn geworden und ein Spott! Wenn ich mir aber vornahm: Ich will nicht mehr an ihn denken und nicht mehr in seinem Auftrag sprechen, dann brannte in meinem Herzen ein Feuer auf, tief in meinen Gebeinen, daß ich's nicht ertragen konnte! Ach, ich ertrag es nicht!¹²“

Vielleicht ist die geringe Befähigung und schwache Meisterung in dialektischer Verkündigung bei so vielen Predigern und Religionslehrern dadurch bedingt, daß man so wenig in der alttestamentlichen und da besonders der prophetischen Verkündigung beheimatet war, weil man aus vordergründigen, im Grunde aber pseudoapologetischen und pseudopädagogischen Überlegungen derart harter Dialektik aus dem Wege ging, weil man sich in einer vermeintlich neutestamentlichen Verkündigungs-klarheit bewegte. Man tat, als ob der Kampf zwischen Zweifel und Hingabe, härtester Anfechtung und zögernder Bejahung, politischer Spekulation und allmählichem Aufdämmern der Gottesreichwirklichkeit in der apostolischen und in der heutigen Gemeinde nicht gegenwärtig wäre, als ob der zweifelnde Zacharias, die unsichere Maria, der leidende Täufer, die rivalisierende Jüngerschaft, der verständnislose und verleugnende

¹² Jer 20, 7—9.

Petrus, der von innen und außen angefochtene Paulus nicht in die echte Dialektik der Jesus-Gemeinschaft hineingehörten, nicht damals, nicht heute¹³. Darum aber sind heute viele Gläubige überrascht, erschreckt und unsicher angesichts von Parteiungen und Gegensätzen.

In diesem Zusammenhang muß anerkannt werden, daß die kirchlich engagierte Dichtung der letzten Jahrzehnte diese Dialektik echter Glaubensentfaltung durchaus gesehen hat. Wer aus dem Geiste und mit den Dichtungen von Georges Bernanos, Gertrud von le Fort, Graham Greene, Elisabeth Langgässer, Stefan Andres, François Mauriac, Reinhold Schäfer, Luise Rinser, Josef Roth, Edzard Schaper, auch und gerade Heinrich Böll und Günter Grass Glaubensunterweisung versuchte, wurde verstanden und angenommen. Er traf die Wirklichkeit zwischen Glauben und Abfall und brauchte sich nicht erst aufschrecken zu lassen von einer modisch gewordenen „Gott-ist-tot“-Theologie. Wer eh und je mit den ehrlichen, wahren und echten Aussagen der Heiligen Schrift und mit den sich und die Glaubenswirklichkeit interpretierenden Dichtern lebte und wirkte, hatte immer schon für sich und seine Zuhörer die Frage von Ralph Sauer zu beantworten versucht: „Wie weit hat dieses Wissen um die radikale Gefährdung des christlichen Glaubens durch den Unglauben unserer Zeit bereits Eingang gefunden in die moderne Katechese?“ Wer im Kontakt mit den Dichtern arbeitete, hatte bereits zu überwinden versucht, was dort noch als ein Unbewältigtes beklagt wird: „Ein Blick in das religionspädagogische Schrifttum der Gegenwart läßt uns mit Erstaunen erkennen, daß man weitgehend von diesen Entwicklungen in der Katechese noch gar nicht Notiz genommen hat“¹⁴.

Soll dieses Anliegen nun echt und ehrlich weiter verfolgt werden, dann wird eine Religionspädagogik, die aus wahrhaftiger Einsicht in die Situation der heutigen Welt, besonders aber der zu unterweisenden Jugend handelt, den dialektischen Prozeß auch in der Verkündigung ernst nehmen¹⁵. Sie wird aufbauen auf dem dialektischen Weg der Heilsgeschichte und der weiteren Entfaltung des Glaubenslebens in der Geschichte der Kirche. Darum wird sie in dem dialektischen Prozeß der modernen Dichtung eine glückliche Möglichkeit erkennen, das eigene Selbstverständnis der Jugendlichen zu reinigen und zu einer gewissen Reife zu führen. Eine solche dialektische Verkündigung wird versuchen, pendelnd zwischen dem „Vielleicht“ des Ungläubigen und dem des Rabbi doch einen Schritt —

¹³ Vgl. Beckmann, Heinz: A.a.O., S. 93.

¹⁴ Sauer, Ralph: Die Katechese im Angesicht des Unglaubens, in: Otto Betz: Die Zumutung des Glaubens, München 1968, S. 148.

¹⁵ Vgl. Pielow, Winfried: A.a.O. S. 51—52: Dialektik in der Pädagogik und Literatur.

wenn auch kleinen, so aber echten — auf dem Wege zu Gott weiterzukommen.

Die Fruchtbarkeit und Brauchbarkeit gerade der modernen Dichtung scheint uns aus folgenden Gesichtspunkten für unseren Religionsunterricht und unsere Predigt gegeben zu sein: Zuerst einmal ist diese Dichtung charakterisiert durch einen ehrlichen Mut zur Desillusionierung aller menschlichen Selbsttäuschungen. Sie will nackt und nüchtern Einsicht in das nehmen, was der Mensch aus sich ist, selbst bis an die Grenzen der Verzweiflung und des Nihilismus. Sie schreitet vom selbstherrlichen Stolz bis zum bitteren Ekel vor sich selbst durch alle Erfahrungen des Menschseins hindurch. Treffend hat *Wolfdietrich Schurre* dieses Bewußtsein ausgesprochen: „In den Erfahrungskerkern hat sich der Schuhriemen im Spirituskocher verfangen, liegt der zerknitterte Brief unter dem Fäßchen voll Schmalz . . . Und so fallen die Bilder durch die Kellerroste der Augen herein, mal dies, mal jenes . . . Und deshalb stelle ich auch keinen Zusammenhang her, deshalb lüge ich meine verrosteten Heller nicht in Goldmünzen um. Die Wahrheit ist zusammenhanglos!¹⁶“

Einsicht und Einübung in die Tatsachen der Kreatürlichkeit, Begrenztheit und Ohnmacht unseres Daseins auch und gerade angesichts unserer so stolzen technischen Erfolge gehören zu den Grundfundamenten jeglichen Weges zu Gott. Das deutlich werden zu lassen ist eben auf allen Stufen religiöser Unterweisung notwendig, besonders beim „ungläubigen Achtkläßler“, erst recht bei dem Zweifler oder religiös fast Unberührbaren in den kritischen Phasen der Berufsschule und Höheren Schule. Unsere Argumente wird er kaum annehmen, aber vielleicht geht er mit uns den Weg über *Hemingways* Erfahrung in „Der alte Mann und das Meer“ oder „Wem die Stunde schlägt“, oder mit *Kafkas* „Landarzt“, um Beispiele zu nennen. Mit den zu Unterweisenden finden wir uns dann zusammen im Nachvollzug ehrlicher und unverstellter Lebenserfahrung, nämlich: Bei allen noch so großartigen Versuchen, bei allem Mut und aller Zähigkeit, bei äußerster Klugheit und raffiniertester technischer Gewandtheit, bei allem Triumph gelegentlichen Erfolges, wir kehren zurück zum Nichts oder Wenig des Ausgangspunktes. Neben dem stolzen Hochgefühl auf uns selbst wartet das Nichts der Verzweiflung, wie *Gottfried Benn* es ausspricht: „In diesem Hirn zerfällt etwas, was seit vierhundert Jahren als Ich galt und wahrhaft legitim für diesen Zeitraum den menschlichen Kosmos in vererbaren Formen durch die Geschlechter trug. Nun ist dieses Erbe zu Ende . . .“ Er führt in das heilsame — wenn auch nur dialektisch vorläufige Urteil: „Der Mensch, ein halbgelungenes

¹⁶ Vgl. *Scheffczyk*, *Leo*: A. a. O., S. 9.

Wesen, ein Entwurf, das Werfen nach einem Adler, schon riß man die Flügel, die Federn nieder¹⁷."

Dieses grundlegende Bewußtmachen der menschlichen Nichtigkeitserfahrung mag beispielhaft aufgewiesen werden an Wolfgang Borcherts „Draußen vor der Tür“: Das eigene vielfältige Suchen nach Sinngebung des Daseins, nach immer wieder erneutem hoffnungsvollem Aufbruch kann in dieser Nachkriegsdichtung — für den heutigen Betrachter bereits eine Parabel — nachgeformt und gereinigt werden. Es ist nicht mehr Beckmann, der das Ungenügen der Menschen und Mächte bitter durchkosten muß, wir sehen uns selbst in Enttäuschung und Ungenügen, bis am Ende der Schrei durch die Straßen gellt: „Mensch, Mensch, was für eine Straße bist du? Wo gehst du hin? ...“ Auch der Schrei nach Gott: „Wo ist denn der alte Mann?“ Schließlich trotz allen Schweigens bleibt wenigstens die Frage: „Gibt denn keiner Antwort? Gibt keiner Antwort??? Gibt denn keiner, keiner Antwort???“¹⁸ Da bedarf es keiner moralisierenden Anwendung, keiner apologetischen Verbiegung, das schlichte Hineinwachsen bereitet den Boden zum fruchtbaren „Vielleicht“ in der eiskalten, indifferenten Abschirmung des scheinbar Aufgeklärten. Niemand sollte ängstlich sein, wenn wir durch Borchert zur kritischen Infragestellung des Gottesbildes kommen könnten, das aus Tradition und Naivität gewachsen ist, das aber nicht dem Bilde dessen entspricht, der sich geoffenbart hat. Dann wäre ein notwendiger Prozeß zu echter Gläubigkeit eingeleitet.

In einen ähnlichen dialektischen Prozeß kann uns Samuel Beckett's „Warten auf Godot“ führen. Es bedarf nicht erst des pädagogisierenden Hinweises; denn von der Fabel ergriffen, wachsen die Betrachter in die Gestalten von Estragon und Wladimir. In Estragon fragen wir enttäuscht den Kumpel, der uns aus unseren Träumen und Illusionen herausholt und in die unwirtliche kalte Winterlandschaft des Daseins zurückholt: „Warum läßt du mich niemals schlafen?“ Wir hören täglich die gleichermaßen wiederholte Frage: „Wohin gehen wir?“ Täglich die gleiche Antwort: „Nicht weit!“ Dann die immer wiederholte Bitte: „Doch laßt uns weit weggehen von hier!“ Die immer wiederkehrende Antwort: „Wir können nicht!“ „Warum?“ „Wir sind keine Heiligen, aber wir sind da, wie verabredet, wir müssen morgen wiederkommen!“ „Um was zu tun?“ „Um auf Godot zu warten!“¹⁹ Warten wollen auf den letzten Sinn allen Tuns, sich nicht am sicheren Ziele wissen, das kann der Anfang zum Wege mit Gott werden. Das nachempfindend in sich selber einzuüben, mag ein echtes und fruchtbares Gebet sowohl des Glaubenden wie auch des Suchenden wecken. Diese Offenheit zu pflegen ist kein minimalistisches Ziel des Reli-

¹⁷ Ebd. S. 9—10.

¹⁸ Vgl. Borchert, Wolfgang: Das Gesamtwerk, Hamburg 1949, S. 164.

¹⁹ Vgl. Beckett, Samuel: Warten auf Godot, Frankfurt 1963, S. 110—116.

gionsunterrichts und der Verkündigung, sondern eine leider allzu wenig eingeübte notwendige Grundhaltung, welcher der landläufige Religionsunterricht zu wenig Aufmerksamkeit und Mühe widmete und darum auf Sand baute.

Gläubigkeit beginnt mit der Nüchternheit und unbarmherzigen Ehrlichkeit gegenüber unserer Wirklichkeit, damit, daß wir von uns und den Menschen kein falsches Bild machen, daß wir uns nicht in Selbsttäuschungen verstecken, nicht flüchtig werden vor der Wirklichkeit, wodurch wir vor uns und anderen uns schuldig machen würden, für uns und andere den möglichen Ansatz der Rettung verpassen könnten. In seinem Parabel-Drama „Andorra“ hat Max Frisch²⁰ die schreckliche und zerstörerische Konsequenz aufgewiesen, die unser Handeln in tiefe Schuld treibt, wenn wir von uns und anderen uns ein fremdes Bild machen, Lügen und Täuschungen uns einreden lassen und anderen selbst einreden. Das Ethos kritischer Wirklichkeitsüberprüfung, der Unzufriedenheit mit unseren oberflächlichen Tagesurteilen muß herausgefordert und eingeübt werden. Es bedarf nicht des Bibelspruches von Nüchternheit und Wachsamkeit, um darin eine notwendige Vorbedingung, eine menschliche Grundhaltung zum Glauben hin zu erkennen. Erst recht wird in solcher Dichtung die Öffnung zum Christlichen deutlich, wenn dadurch die Fluchtwege vor dem Schuldbekenntnis rücksichtslos verbaut werden²¹. In jeder ehrlichen Selbstschau, wodurch der Mensch seiner Sündhaftigkeit und Schuldhaftigkeit einsichtig wird, auch wenn ein nichtchristlicher Dichter dies anregt, in Gang bringt, wird wenigstens die Schwelle in den Gottesraum überschritten.

Diesem Komplex der Schuld insbesondere weicht die moderne Dichtung nicht aus. Ja, man hat von ihr gesagt, daß sie sich sogar mit besonderer Liebe dem Perversen und Sündhaften zuwende, daß sie sich in einer Mystifizierung der Sünde gefalle. Es braucht das nicht unbedingt an Henry Miller aufgewiesen zu werden, obwohl wir im Blick auf die harte Entzauberung seiner Darstellungen feststellen dürfen, daß die Bitterkeit solcher Erfahrungen heilsamer sein dürften als die sonst üblichen illusionistischen Verzauberungen. Aber bleiben wir bei Erträglicherem, wenigstens im Raum der Unterweisung. Da mag Graham Greene unser Anliegen, aber auch die Leistung der modernen Dichtung verdeutlichen, so wie es im „Schnapspriester“-Roman: „Die Kraft und die Herrlichkeit“ exemplarisch ausgestaltet ist: von den Machthabern des kirchenfeindlichen Mexiko verfolgt, flieht der katholische Priester Juan von einem Versteck in das andere. Wohl möchte er seiner priesterlich-seelsorger-

²⁰ Vgl. Frisch, Max: Andorra, Frankfurt 1961.

²¹ Vgl. Frisch, Max: A. a. O., S. 25, 30, 37, 57, 64, 88, 101 f. (Entschuldigungen), Hamburg 1950.

lichen Berufung und seinem Glauben an Christus treu bleiben, aber er ist doch eine gebrochene Existenz, menschlich durch Angst und Heimatlosigkeit wurzellos, hilflos und unwürdig an eine Frau gebunden, ohne ihr und seinem Kind die notwendige Hilfe geben zu können. Würde er sich von seinem Priestertum lossagen, dann könnte er in Sicherheit und Wohlstand leben. Aber er weiß, die Menschen suchen und brauchen den Priester, und so dient er ihnen durch die Beichten und die Meßfeiern, trägt in Demut das Bewußtsein seiner, des Priesters unwürdigen Schuld. Schließlich stellt er sich zur priesterlichen Hilfe bei einem Sterbenden, obwohl er weiß: es ist eine Falle. Er wird verhaftet und hingerichtet²². Das realistische schonungslose Bekenntnis zur Schuld ist gewiß eine harte Entzauberung und Demaskierung von Priester und Kirche. Aber auf dem nackten Hintergrund solcher Kirchenwirklichkeit wird der wesentliche Kern dieser Gemeinschaft und ihrer Sakramente offenbar. Die wahre Leistung und Wirkkraft wird deutlicher und glaubwürdiger, weil sie nicht vom Nebel devoter Schönfärberei und illusionistischer Selbsttäuschung verdeckt wird; darum geht eine solche Erfahrung auch unter die Haut, ins Blut. Es bedarf nicht des apologetischen Geredes.

Beispielhaft mag schließlich die demaskierende Kraft der Dichtung, vor allem das Einleben in die eigene Schuldhaftigkeit an einer anderen dichterischen Aussage aufgezeigt werden, an Stefan Zweigs „Die Angst“: Wir erleben mit der Frau Glück und Unruhe des schuldhaften Weges, die Verfolgung und die Flucht vor Einsicht und Bekenntnis, die immer unheilvollere, ausweglose Verstrickung, die Nähe der Verzweiflung, aber auch die rettende Nähe des liebenden Verfolgers. Es bedarf nicht der moralisierenden Anwendung, die Kräfte der Einsicht, des „Ja“ zur eigenen Schuld, aber auch der Hoffnung auf die Nähe des Verzeihens wachsen unmittelbar aus solcher Dichtung und öffnen das Herz ehrlicher Selbstschau und Einkehr.

An Franz Kafkas Dichtung weist Leo Scheffczyk²³ auf, wie der moderne Mensch in der Nacherfahrung der dichterischen Welt den Tiefpunkt an negativer Selbsterfahrung erreicht, wie dadurch auch die merkwürdige Dialektik sichtbar wird, die zu Anknüpfungspunkten für die Glaubensfrage führt. Es wird der Horizont deutlich, wo das moderne Menschen-

²² Vgl. Greene, Graham: Die Kraft und die Herrlichkeit, ähnlich: Herz aller Dinge. Das Ende einer Affäre. — Böll, Heinrich: Ansichten eines Clowns. — Hochhuth, Rolf: Der Stellvertreter. — LeFort, Gertrud von: Der Kranz der Engel. Die Magdeburgische Hochzeit. — Bernanos, Georges: Die Predigt des Atheisten. Das Tagebuch eines Landpfarrers. — Goes, Albrecht: Unruhige Nacht. — Andres, Stefan: Wir sind Utopia. — Langgässer, Elisabeth: Das unauslöschliche Siegel. Argonautenfahrt. — Schneider, Reinhold: Winter in Wien.

²³ Scheffczyk, Leo: A. a. O., S. 111.

bild sich mit dem biblisch-christlichen Menschenbild berührt. Gewiß wird bei Kafka ein Tiefpunkt der menschlichen Verzweiflung sichtbar; aber so offenbart sich der nackte, unbestechliche Blick in die Ungereimtheit des Daseins. Am „Landarzt“²⁴ mag es verdeutlicht werden: Ein Landarzt wird zu einem Schwerkranken gerufen. Draußen ein undurchdringbares Schneetreiben. Die Pferde sind an Überanstrengung verendet. Gequält von seiner Sorge stößt der Arzt die Tür zum Schweinestall auf. Ein fremder Mann kauert darin, bietet ihm zwei Pferde an; aber er fordert den Preis in der Magd des Arztes, in Rosa. Der Arzt will unter solchen Bedingungen verzichten. Aber schon reißen ihn die Pferde fort. In wenigen Augenblicken steht er vor dem Kranken. Er erkennt, daß dieser gar nicht krank ist. Es schmerzt ihn, daß wegen solcher Nichtigkeit Rosa, das schöne Mädchen, einem Lüstling ausgeliefert werden mußte. Er will fort, da wird er von der Familie gedrängt, den Jungen nochmals zu untersuchen. Nun findet er eine Wunde, die zu dessen plötzlichem Tode führt. Den Arzt drängt es nun nach Hause. Die Pferde tragen ihn durch das undurchsichtige Schneetreiben; dabei muß er feststellen: „So komme ich nie nach Hause, ich bin betrogen, betrogen!“ — Es geht dem Dichter nicht um ein einzelnes Erlebnis. Er will nichts anderes, als das menschliche Leben diagnostizieren. Aufgegeben ist dem Arzt, dem Menschen schlechthin, eine dreifache Rettung: die der Magd, des kranken Jungen und seine eigene. Aber alles mißlingt im Sinne innerweltlicher Perspektiven. Die herausgeforderten Kräfte versagen angesichts der gestellten Wirklichkeit. Der Landarzt, der Mensch, erkennt sich als ein Wesen des Ungenügens, der Ohnmacht, auswegloser Abhängigkeit und ständigen Scheiterns: „Betrogen, betrogen, einmal dem Fehlläuten der Nachtglocke gefolgt, es ist niemals gutzumachen!“ Paul K u r z interpretiert die Fabel so: „Kafka hat die Erkenntnis seiner eigenen Existenz unter dem doppelten Aspekt des todgeweihten Jungen und des davonjagenden, jagenwollenden Landarztes in den Tagebuch-Reflexionen vorangetrieben. Beide führen zuletzt zusammen, indem sie an die Grenze des Irdischen führen ... Die als unrettbar sich erweisende innerirdische Existenz erkennt ihre Verlorenheit, sucht Rettung im Ansturm gegen die innerirdische Grenze, klammert sich an eine ‚unzerstörbare Hoffnung‘, sinnt auf Übersteigerung“²⁵.

Solche Erfahrung ist für die These des Glaubens die notwendige Antithese, aus der heraus die mögliche Synthese in einer reiferen und tieferen

²⁴ Vgl. Kafka, Franz: Gesammelte Werke, Frankfurt.

²⁵ Kurz, Paul: Über moderne Literatur, Standorte und Deutung, Frankfurt 1967, S. 202. — Ähnlich: Huxley, Aldous: Schöne neue Welt. — Gheorghin, Virgil: 25 Uhr. — Dürrenmatt, Friedrich: Die Physiker. — Hemingway, Ernst: Der alte Mann und das Meer. — Hesse, Hermann: Das Glasperlenspiel.

Bejahung in Leid, Kreuz, Tod und Auferstehung des menschengewordenen Gottes sich anbahnt, existentiell durchgeübt wird, schließlich tieferen Erfahrungsboden gewinnt. Umgekehrt: Für den Ungläubigen, Neutralen, von der christlichen Verkündigung wenig Berührten mag es die These sein, die in der Christusbotschaft ihre Antithese erfährt, aus der heraus wenigstens der Horizont einer möglichen Sinnhaftigkeit aufleuchtet, gewiß nicht zur sofortigen Bejahung wie bei einem mathematischen Lehrsatz, aber doch zum nachhaltigen Bedenken, zum „Vielleicht“ des Rabbi. Daß solche Deutung berechtigt ist, macht uns Leo Scheffczyk deutlich, indem er auf Tagebuchnotizen bei Kafka hinweist, die solchen äußersten Horizont erkennen lassen: „Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich.“ Oder gar: „Christus! Das ist ein lichterfüllter Abgrund. Man muß die Augen schließen, um nicht abzustürzen“²⁶! Im Bedenken und Nacherfahren solcher Existenzen könnte auch eine Chance eigener Wandlung liegen, auch zur Einsicht in verschuldetes Versagen, zu dem „Vielleicht“ in Christus, wo Kreatürlichkeit und Schuld aufgehoben erscheinen oder besser: überwunden werden können.

Die tiefste Auslotung des Menschlichen leistet die moderne Literatur im Erlebnis der Sinnlosigkeit von Leid und Krankheit, von der Absurdität des Lebens angesichts des Todes. Auch für den gläubigen Menschen, ganz besonders für den Jugendlichen in der kritischen Lebensphase — also bereits bei den Oberstufen der Hauptschulen, ganz gewiß aber bei den Mittel- und Oberstufen der höheren Schulen und Berufsschulen — liegt darin ein Stein des Anstoßes, wodurch das Gottesbild in Zweifel und Ablehnung geraten kann, wodurch aber auch manche Fehlhaltung des Betens — vor allem jene magischer Erhörungserwartung — in die „fruchtbare“ Krisis gerät. Bei dem ungläubigen Menschen aber, ob jung oder alt, kann gerade die Erfahrung von Leid und Tod zum Anstoß des „Vielleicht“ zur Sinnhaftigkeit in Christi Leid und Tod werden. Darum wird diese Frage im Religionsunterricht und in der Predigt immer wiederkehren; man kann ihr begegnen im dogmatischen Aufweis, aber fruchtbarer wird es sein, beide Fehlformen, die der unproblematischen traditionellen Hinnahme wie der illusionistischen Flucht durch die nackte Ehrlichkeit der Existenz Erfahrung moderner Dichtung zu durchbrechen, in einem dialektischen Prozeß von These und Antithese zu reinigen. Albert Camus liefert uns keinen Katechismus, eröffnet keine fromme Ansprache vor einer Feiertagsgemeinde, aber er läßt Gläubige wie Ungläubige aufhören, nachdenken und zwingt zur Überprüfung. Es könnte unsere Stunde sein, unser Gespräch, das sich da in der „Pest“ ereignet: Arzt: „Ich kann nicht an einen Gott glauben, der unschuldige Kinder so martern läßt!“ Pater: „Ich verstehe, es ist empörend, weil es unser Maß

²⁶ Scheffczyk, Leo: A. a. O., S. 111.

übersteigt. Aber vielleicht sollten wir lieben, was wir nicht begreifen können!“ Arzt: „Nein, Pater, ich habe eine andere Vorstellung von der Liebe. Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden!“ Der Pater verweist auf den Glauben. Entrüstet antwortet der Arzt: „Den habe ich nicht!“ Trotzdem klingt das „Vielleicht“ mit, das „Nochnicht“. Denn er fährt weiter fort: „Ich will auch nicht mit Ihnen darüber streiten. Wir arbeiten miteinander für etwas, das uns jenseits von Lästerung und Gebet vereint. Das allein ist wichtig. Was ich hasse, das sind der Tod und das Böse, das wissen Sie. Und ob Sie es wollen oder nicht, wir stehen zusammen, um beides zu erleiden und zu bekämpfen“²⁷! In der Nacherfahrung, auch in dem Religionsunterricht kann so eine Antenne für die Botschaft vom gekreuzigten Gottessohn gebaut werden.

Viele Menschen, alte wie junge, stöhnen, wenn ihnen der Katechismus oder die Bibel in die Hand gegeben wird, wenn der Prediger anhebt, über das „glorreiche Leiden“ unseres Herrn zu sprechen. Sie würden wohl kaum, ob in der Schule oder in der Kirche, die Sinne verschließen, wenn der Verkündiger einmal mit Nelly Sachs beginnen würde: „O die Schornsteine... Freiheitswege für Jeremias und Hiobs Staub... O die Wohnungen des Todes... O ihr Finger, die Eingangsschwelle legend wie ein Messer zwischen Leben und Tod — O ihr Schornsteine, O ihr Finger. Und Israels Leib im Rauch durch die Luft“²⁸! Sie alle würden wohl eher hinhorchen, sie würden wohl vom „Vielleicht“ jenes Freigeistes geschüttelt werden, der dem Rabbi die Meinung sagen wollte, dann aber doch betroffen Einkehr hielt. Daraus können Erfahrungen erwachsen, die ein Jugendlicher einmal so charakterisierte: „Zuerst war ich eisige Ablehnung gegen alles, was Gott und Pastor hieß. Ganz allmählich hat es mich doch gepackt, da ich unseren Religionsunterricht gut gestaltet fand...!“

Fast blasphemisch mag zuerst die Anklage des jugoslawischen Dichters Oton Zupancic klingen: „Vater unser... Wärst du wirklich unser Vater, müßtest du, wenn auch noch tiefere Wunden dir die harten Eisennägel rissen, jetzt vom Kreuz zu uns herniedersteigen, um verwaisten Kindern, die gleich Hunden heimatlos durch Nacht und Fremde irren, deine Liebe zu erzeugen. Vater unser...“²⁹. Aber es kann ein dialektischer Schritt werden, bei den einen von der selbstverständlichen Bejahung zum kritischen Durchdenken, bei den andern von der Gleichgültigkeit gegenüber

²⁷ Vgl. Camus, Albert: Die Pest, Düsseldorf 1958, S. 197—200.

²⁸ Vgl. Sachs, Nelly: Ausgewählte Gedichte, Frankfurt 1963, S. 18. — Ähnlich: Schneider, Reinhold: Winter in Wien. — Bernanos, Georges: Be-gnadete Angst. — Gollwitzer, Helmut: ... Und führen, wohin du nicht willst.

²⁹ Vgl. Zupancic, Oton: Kindergebet, in: Panorama moderner Lyrik, Gütersloh 1960, S. 230.

dem Christuskreuz zur Teilhabe wenigstens am Menschenleid, bei beiden darüber hinaus zum möglichen Ausblick auf eine Sinngebung im Christuskreuz.

Es kann uns abschließend dieses dialektische Endziel, für das die moderne Dichtung vielfach wenigstens einen Pfeiler zur Brücke des Überschreitens setzt, aus Joseph Roths „Hiob“ deutlich werden: Der „fromme“ Jude Mendel Singer verzweifelt an Gott, weil alles Glückliche, Liebe und Tröstliche in seinem Leben verlorengegangen ist. Darum will er alles verbrennen, was ihn an diesen unbarmherzigen Gott noch erinnert: „So stand Mendel vor dem offenen Feuer und brüllte und stampfte mit den Füßen. Er hielt das rotsamtene Säckchen in den Armen, aber er warf es nicht hinein. Ein paarmal hob er es in die Höhe, aber seine Arme ließen es wieder sinken. Sein Herz war böse auf Gott, aber in seinen Muskeln wohnte noch die Furcht vor Gott. Fünfzig Jahre, Tag für Tag, hatten diese Hände den Gebetsmantel ausgebreitet und wieder zusammengefalted, die Gebetsriemen aufgerollt und um den Kopf geschlungen und um den linken Arm, dieses Gebetbuch aufgeschlagen, um und umgeblättert und wieder zugeklappt. Nun weigerten sich die Hände, Mendels Zorn zu gehorchen. Nur der Mund, der so oft gebetet hatte, weigerte sich nicht. Nur die Füße, die oft zu Ehren Gottes beim Halleluja gehüpft hatten, stampften den Takt zu Mendels Zornesang.“ Dann kommen seine Freunde; diesen erklärt er: „Ich will mehr verbrennen, als nur ein Haus und mehr als einen Menschen... Gott will ich verbrennen!“ Am Ende aber steht: „Er ruhte aus von... der Größe der Wunder³⁰.“

Die Geschichte steht in keinem Religionsbuch, in keinem biblischen Kommentar; aber es ist die alte Jobgeschichte, echt von einem wahren Job unserer Tage — das war wohl Joseph Roth — ausgesagt. In dieser ergreifenden Ehrlichkeit und Unmittelbarkeit führt sie zum Job der Offenbarung und leidenden Gottesknecht, zum sterbenden Gott am Kreuze, aber auch zu uns selber: Dem naiv, vordergründig Gläubigen zum Anstoß und zur Reinigung, dem abseits Stehenden, fast Ungläubigen aber zum neuen Bedenken, zu einem Bedenken allerdings, das seine Haltung ernst nimmt und durchzustehen versucht.

Ein letzter Gesichtspunkt mag herausgestellt werden, worin deutlich wird, daß die moderne Literatur sehr wohl den Mutterboden bereitet, auf dem christliches Welt- und Selbstverständnis weiter zu wachsen vermag: die Mitmenschlichkeit. Diese Dichtung kennt eine Fülle von Gestalten der Brüderlichkeit, der Solidarität der Verlorenen und Bedrängten untereinander. Stellvertretend mag aus Bert Brechts „Kaukasischem Kreidekreis“ die Magd Grusche angeführt sein: Trotz aller Warnungen nimmt sie das Bündel mit dem Kind ihrer Unterdrücker an sich, unterwirft sich

³⁰ Vgl. Roth, Joseph: Hiob, Freiburg 1962, S. 113.

allen Ungelegenheiten der Flucht, gibt ihren Bräutigam preis, nimmt einen widrigen Kerl zum Mann, nur um das Kind zu retten. Ihr Bekenntnis zum Kind legt das Herz tiefster und edelster Menschlichkeit offen, einer Mitmenschlichkeit, die gewiß den Weg zur Gemeinschaft mit dem menschgewordenen Gott anbahnen kann: „Da dich keiner nehmen will / Muß nun ich dich nehmen / Mußt dich, da kein andrer war / Schwarzer Tag im mageren Jahr / Halt mit mir bequemen. / Weil ich dich zu lang geschleppt / Und mit wunden Füßen / Weil die Milch so teuer war / Wurdest du mir lieb.“ Darum die Feststellung der Sänger nach dem Urteil des Azdak: „Ihr aber, ihr Zuhörer der Geschichte vom Kreidekreis: Nehmt zur Kenntnis die Meinung der Alten: / Daß da gehören soll, was da ist, denen, die für es gut sind, / also: Die Kinder den Mütterlichen, damit sie gedeihen / Die Wagen den guten Fahrern, damit gut gefahren wird / Und das Tal den Bewässerern, damit es Frucht bringt³¹.“

Überblicken wir die Hinweise, die unsere moderne Literatur kennzeichnen, dann werden wir in ihr keine unmittelbare und vordergründig ansetzbare Apologetik des Christentums suchen. Es führt kein Weg der billigen und schnellen Nutzenanwendung von ihr hin zu der Wirklichkeit des christlichen Glaubens. Aber es wird in ihr der Raum menschlichen Selbstverständnisses in einem Umfang echt und wahr eingesehen, der die Horizonte des Gottes offenbar werden läßt, der Mensch geworden ist. Es wird in ihr eine Tiefe der Selbsterfahrung ausgelotet, die nach Hilfe schreit, aber nach einer Hilfe, die menschliche Ohnmacht nicht mehr leisten kann. Das realistische Eingeständnis der Verzweiflungsnähe, soweit man die nur menschliche Sinnfrage stellt, läßt an vielen wunden Stellen der Selbstdiagnose nach einem Stärkeren, nach der Möglichkeit des Gottmenschen aufhorchen. Das Engagement moderner Dichtung um mitmenschliche Solidarität, das sehr wohl den Beschwörungen der Liebe in der neutestamentlichen Verkündigung und den prophetischen Anklagen wegen sozialem Mißverhalten nahesteht, kann das menschliche Herz öffnen zu dem Gott, der in Christus eine fast unverständliche Solidarität mit den Menschen eingegangen ist.

Insofern im Einleben und Miterfahren dieser Dichtungswirklichkeit die Christlichkeit ihre „Verkürzung der Naturbasis“ überwindet, ihre Wurzeln in eine tiefer durchlebte Menschlichkeit senkt, kann die Gläubigkeit nur gewinnen³². Eine solche Gläubigkeit wird nicht auf die Straße oder den

³¹ Vgl. Brecht, Bert: *Gesammelte Werke*, Frankfurt 1968, V, 2105. — Ähnlich: Le Fort, Gertrud von: *Das fremde Kind*. — Schaper Edzard: *Hinter den Linien. Der gekreuzigte Diakon. Das Christkind aus den großen Wäldern*. — Langgässer, Elisabeth: *Saisonbeginn*. — Schneider, Reinhold: *Las Casas vor Karl V.*

³² Vgl. Rahner, Karl: *Das Wort der Dichtung und der Christ*, in: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1960, IV, 441—454.

Fels, auch nicht zwischen die „Rosen-Dornen“ der Selbsttäuschung, sondern in den tiefen Boden echter Selbsterfahrung gesät, aus dem auch eine bessere Ernte erwartet werden darf.

Für Unterricht und Verkündigung kann vor allem der Reichtum in der thematischen Ausgestaltung³³ (Einsicht in Kreatürlichkeit, Ohnmacht, Versagen, Schuldhaftigkeit und Verzweiflungsnähe, Einleben in Mitmenschlichkeit) und die Vielfalt der Formen³⁴ (Roman, Kurzgeschichte, Novelle, Anekdote, Drama, Lyrik) der Verschiedenheit der Anzusprechenden nach Vorverständnis und Problematik, nach Lebenskreis und -reife, nach Bildung und Erfahrung mehr als genügen³⁵ und vor Langweiligkeit bewahren.

Die Zugänglichkeit und Erschwinglichkeit für alle Hörer gibt die leichte Möglichkeit, daß die einmalige Begegnung zur dauernden Begleitung durch das Buch werden kann. Denn die Verkündigung braucht heute in „Alexandrien“³⁶ auch, und gerade den Leser³⁷.

³³ Vgl. Polemann, O./Rössner, L.: Kritisches Gespräch, Frankfurt 1968. — ferner: Suchen nach Gott, Frankfurt 1968, und: Wege zum Eros, Frankfurt 1966. Christliche Themen in der Literatur der Welt I u. II (Furche 46 u. 49), Hamburg 1967 u. 1968. — Lüthi, Kurt: Die neue Welt der Schriftsteller. Theologische Argumente für die Literatur der Gegenwart, Stuttgart 1968. — Grenzmann, Wilhelm: Dichtung und Glaube, Bonn 1957. — Wiese, Benno von: Der Mensch in der Dichtung, Düsseldorf 1958.

³⁴ Vgl. Baumgärtner/Doderer/Rutt/Schulz: Literarische Erziehung, Frankfurt 1968. — Pielow, Winfried: Dichtung und Didaktik, Bochum o. J. — Thiemermann, Franz-Josef: Kurzgeschichten im Deutschunterricht, Bochum o. J. — Geißler, Rolf: Möglichkeiten des modernen deutschen Romans, Frankfurt 1965. — Kunz, Josef (Hrsg.): Novelle, Darmstadt 1968.

³⁵ Vgl. Halbfas, Hubertus: Fundamentalkatechese, Düsseldorf 1968, S. 43.

³⁶ Vgl. Lüthi, Kurt: A. a. O., S. 18: „Alexandrien bestimmt immer neu wieder bestimmte Epochen. Unter ‚alexandrinischer Situation‘ ist somit — fassen wir zusammen — zu verstehen: ein Markt und ein Warenhaus von Ideen, Philosophien, Religionen. Der Abschied von allen geschlossenen Räumen und Kulturen und dafür eine Diasporasituation jeder Religion und Idee. Transit als Grundstimmung, Aufgebrochenheit nach allen Seiten . . . auch für das Christentum: das Wagnis, sich der Freiheit, der Begegnung, dem Dialog auszusetzen und das Wagnis Freiheit, Begegnung, Dialog als echte Chance zu sehen.“

³⁷ Vgl. Muth, Ludwig: Gott braucht Leser. Zu einer Meinungsumfrage über das religiöse Buch, in: Stimmen der Zeit 93 (1968), S. 373—386.

Christus im Wort nach der Lehre der Väter

(Kurzer Literaturüberblick zum Thema: Theologie vom „quasi-sakramentalen“ Charakter des Wortes bei den Vätern im Vergleich zu den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils.)

Die Tatsache, daß das „Konzil mit seiner Lehre über die Heilsmacht des Wortes die Theologie der Väter zu neuem Leben erstehen läßt“ (F. Schnitzler, *Ministerium verbi: Theologie und Glaube* 57 [1967] 6, S. 461) und die sehr wichtige Feststellung: „Die Gegenüberstellung der Aussagen des Konzils mit denen des heiligen Augustinus läßt erkennen, daß beide in dieser Lehre im wesentlichen übereinstimmen. Beide, Konzil und Augustinus, verwenden dieselben Bilder und dieselbe Terminologie, um die eine Wahrheit, daß Gottes Wort das Heil zu wirken vermag, auszudrücken. Das Konzil beruft sich sogar auf Augustinus, der aber selbst wiederum nur Zeuge des lebendigen Glaubens der Kirche an das Wort Gottes ist“ (F. Schnitzler, *Ministerium verbi*, S. 361 f.), rechtfertigen sicher ein näheres Eingehen auf die wichtigsten Publikationen der letzten Jahre, die sich mit diesem Beitrag der Väter zur Erkenntnis befassen, daß der Herr im Wort der Schrift und in der Predigt als der eigentlich Sprechende und Wirkende gegenwärtig ist.

An erster Stelle seien zwei Artikel erwähnt: L. Bopp, Die Heilsmächtigkeit des Wortes Gottes nach den Vätern, in: *Oberrh. Past.-Blatt* 59 (1958) 284—290, und: L. Bopp, Der Nachhall des Wortes Gottes bei den Vätern, in: *Oberrh. Past.-Blatt* 65 (1964) 33—34. — Hier wird deutlich, wie das, was das 2. Vaticanum an Theologie über das Wort dargeboten hat, durchaus nichts Neues darstellt. Vielmehr galt es hier, altes patristisches Erbe wiederum ans Tageslicht zu bringen und lebendig weiterzudenken, wenngleich das 2. Vaticanum gerade in der Theologie über das Wort in dem einen oder anderen Punkt hinter Augustinus zurückbleibt, so daß Th. Schnitzler in seinem später zu behandelnden Artikel urteilt: „Klarer als das Konzil hebt Augustinus die aktive Gegenwart Gottes im Wort, besonders im Wort der Predigt hervor: Für ihn ist Gott der Träger des Wortgeschehens“ (*Ministerium verbi*, S. 449). Bopp kann in seinen Ausführungen sehr gut darlegen, wie vor allem bei Augustinus, Hieronymus und Chrysostomus das offenkundig wird, was Schnitzler treffend mit den Worten umschrieben hat: „In der Patristik war das Bewußtsein um die aktuelle Bedeutung und die Dynamik des Wortes Gottes lebendige Wirklichkeit... das Wissen um die Gottes Wort innewohnende Kraft ist bei den Vätern weniger theoretisch durchdacht als vielmehr praktisch vorhanden...“ (*Ministerium verbi*, S. 459).

Von großem wissenschaftlichem Interesse dürfte das Buch aus der Feder von R. Gögl er sein, das 1963 im Patmos-Verlag, Düsseldorf, unter dem Titel erschien: *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*. — Die Bedeutung dieser Publikation liegt in den beiden großen Hauptkapiteln, die die geistige und religiöse Umwelt der ganzen Thematik wie das Wort als Mittler göttlicher Offenbarung und Gegenwart behandeln. — Im zweiten Kapitel ist besonders er-

wähnenswert die Abhandlung über das biblische Wort als Inkarnation des ewigen Wortes und über die Sakramentalität des Wortes. Hier wird deutlich, wie Origenes den göttlichen Logos nicht nur im symbolischen menschlichen Leib des historischen Jesus und im symbolischen Leib des eucharistischen Brotes real gegenwärtig glaubt (S. 373). Er ist davon überzeugt, daß diese Gegenwärtigkeit auch im typologischen und allegorischen biblischen Wortlaut und Buchstaben anzunehmen ist, wobei Wort und Buchstabe „beinhaltendes Gefäß, Kelch geistigen Trankes, einkleidendes Gewand und verhüllender Schleier, tragendes Reittier des Logos, der hier deutlich genug personal gemeint ist“ (S. 373), darstellen. Wort der Schrift wird zum „vollständigen Leib des Logos“, zum „Leib der Wahrheit“, und diesen Leib, dieses Brot gilt es bis ins einzelne zu erklären, wodurch das Bild vom Brechen, Zerkleinern und Austeilen des Brotes heraufbeschworen wird. Wort wird so in die nächste Nähe des eucharistischen Brotes gebracht, das es zu essen gilt und vor dem man die höchste Verehrung haben soll. — Gögler zitiert unter vielen anderen Stellen vor allem die aus den Werken des Origenes, die in einem starken Realismus zur Gegenwart Christi im Worte aussagt: „Wir trinken das Blut Christi nicht nur im sakramentalen Zeichen, sondern auch, wenn wir seine Worte vernehmen, in denen das Leben enthalten ist“ (NumH VI. 9 [152, 4]). An einer anderen Stelle wird der äußere Wortlaut der Schrift einer Partikel des eucharistischen Brotes mit dem Hinweis gleichgesetzt: „Ihr, die bei den heiligen Mysterien dabeizusein pflegt, wißt beim Empfang des Leibes des Herrn, wie ihr ihn mit aller Vorsicht und Verehrung verwahrt, damit auch nicht ein wenig davon auf den Boden falle und nichts von der konsekrierten Gabe verloren gehe. Denn ihr glaubt euch schuldig — und damit glaubt ihr recht — wenn etwas davon aus Nachlässigkeit herunterfiele. Wenn ihr solche Vorsicht in der Verwahrung seines Leibes walten laßt — und zwar mit Recht —, wieso glaubt ihr dann, die Unachtsamkeit gegenüber dem Worte Gottes sei eine geringere Schuld als diejenige gegenüber seinem Leibe?“ (ExH XIII. 3 [274, 6]).

Gögler versteht es, durch weitere sehr treffende Zitationen aus Werken des Origenes diesen Grundgedanken vom Kommen des Herrn im Wort, also „nicht ohne Gewand der Materie“ (S. 377) weiterzuentfalten. Es wird so immer wieder deutlich, wie in der Verkündigung des Evangeliums und in der rechten Annahme desselben sich die „Gegenwart des Verkündeten“ (S. 376) ereignet und Gögler kann dann an Hand all dieser Zeugnisse seine Thesen über die Mysteriengegenwart Christi im Wort nach der Lehre des Origenes mit den Worten kurz umreißen: „Sinn und Wahrheit (das sind für ihn Wirklichkeitsbegriffe) im biblischen Wort ist Christus, der Logos; das Evangelium verkündet dessen Ankunft; für den Glaubenden enthält das Evangelium Christus mit allen Heilsgütern, die in ihm gegeben sind; das Wort, das Christus verkündet, ist so kostbar wie das eucharistische Brot. In eins gesehen besagen diese Thesen, daß der einmal im Fleisch gekommene Christus im verkündeten Wort des Evangeliums als Logos und Wahrheit, als pneumatisches Mysterium für den gegenwärtig wird, der dieses Wort gläubig aufnimmt“ (S. 376). — Man muß allerdings festhalten, daß diese Mysteriengegenwart vorab nach Origenes auf das Wort Gottes in der Schrift bezogen wird. Andererseits hat Gögler auch nachgewiesen, daß derselbe Origenes

die Verkörperung des geistigen Wortes im geschriebenen Wort der Schrift der Verkörperung im gesprochenen Wort gleichstellt. Er bemerkt dazu treffend: „Als Verkörperung des geistigen Wortes steht das gesprochene Wort dem geschriebenen grundsätzlich gleich. Wenn Origenes jedoch meint, das Festhalten in Buchstaben sichere den Besitz dessen, was man schon zuvor durch Hören empfing, so weist er damit unbeabsichtigt und nebenbei auf die Bedeutung der Schrift gegenüber der mündlichen Überlieferung: Die Schrift, an sich vergänglichen Bestandes, sichert für die Dauer dieses zeitlichen Äons die Gegenwart und Integrität des allein ewigen und absoluten pneumatischen Logos mehr als das in seiner Leibhaftigkeit zwar auch sinnhaft greifbare, aber doch flüchtigere gesprochene Wort. Die Kirche hat mündliche Überlieferungen aufgenommen und sie als Schrift fixiert“ (S. 307). — Aufschlußreich in diesem Zusammenhang waren noch die Ausführungen von Henri De Lubac, die er im Kapitel „Primat des Wortes“ im Werk: „Geist aus der Geschichte — das Schriftverständnis des Origenes“, eingeleitet und übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln, Johannesverlag 1968, S. 424—436, dargelegt hat. — Vor allem die Beziehung von Schrift, Kirche, Eucharistie, den „drei Leibern“ Christi, wird hier sehr herausgestellt und De Lubac meint: „In dieser Lehre spielt die Schrift deshalb eine privilegierte Rolle, weil sie selber Logos ist: der intelligible Leib ist zugleich der Schriftleib. Das Wort Gottes, das die Schrift ist, ist das wirksame Zeichen der Gegenwart des Gotteswortes in der Welt, das Vehikel des Wortes, das das Gottwort an die Kirche und in der Kirche an jede Seele richtet, Er, der das substantielle Brot seines vernunftbegabten Geschöpfes ist. Doch ist eins zu beachten: nur in der Kirche, aufgrund der Wirkung der kirchlichen Predigt, hört diese Schrift auf, ein bloßes Konvolut von Büchern zu sein, und verwandelt sich in eine lebendige Rede. Und was das geistliche Essen des Wortes angeht, als Wirkung der Schriftbetrachtung und des in der Kirche empfangenen Sakraments, so ist auch dieses in seiner Wirklichkeit erst symbolisch zu nennen, verglichen mit dem, was es im ewigen Leben, oder besser: was es als Ewiges sein wird — denn es ist klar, daß wir im Reiche Gottes die wahre Speise essen und den wahren Trunk trinken werden und daraus das wahre Leben schöpfen und in uns nähren werden“ (S. 431 f.). — Gerade die Gleichsetzung von Eucharistie und Brot des Wortes bei Origenes führt uns zu Augustinus, der darin sicher unter dem Einfluß des Origenes gestanden hat, einem Einfluß, der nach der Ansicht der Gelehrten (B. Studer, F. Schnitzler) durch Ambrosius und Hieronymus vor allem vermittelt wurde. Wie Origenes entwickelt Augustin den Gedanken vom Essen des Wortes Gottes und sagt an einer Stelle seines Johanneskommentars: „Wir aber, die wir zusammengekommen sind, wollen uns ergötzen an dem Gastmahl Gottes, sein Wort sei unsere Freude. Er hat uns nämlich eingeladen zu seinem Evangelium, und er selbst ist unsere Speise. Es gibt nichts Süßeres als sie, aber nur wenn man einen gesunden Geschmack im Herzen hat“ (T 7, 2, 20—24). — In diese augustinische Weiterführung origenistischer Gedankengänge weist das jüngst erschienene Buch des Benediktinerpaters F. Schnitzler aus der Abtei Gerleve ein, das 1968 bei Herder unter dem Titel erschien: „Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des heiligen Augustinus“. — Schnitzler handelt darüber vor allem im dritten Teil des zitierten Buches, der die Über-

schrift trägt: „Die Wirkung der Predigt“. Er weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, „daß Augustinus das Wort Gottes wie mit dem Brot so auch mit dem Wein vergleicht. In allegorischer Auslegung des Berichtes von der Hochzeit zu Kana (Jo 2, 1—11) nennt Augustinus das Evangelium den guten Wein, ihn hat Christus bis jetzt aufbewahrt. Dieses Evangelium hat der Herr auf der ganzen Welt verbreitet, damit es jeder nach seiner Fassungsgabe in sich aufnehme — Augustinus benutzt das Verbum bibere“ (S. 161). — Es ist klar, daß die Aufweisung dieses so wichtigen Parallelismus von Eucharistie und Verkündigung auf dem Hintergrund der Theologie des Origenes nicht der einzige Inhalt der sehr wertvollen Publikation von Schnitzler sein kann. — Wie bei Origenes die Ideen von Eucharistie und Brot des Wortes aus dem Nährboden einer reich entwickelten Worttheologie gekommen sind, so ist auch der Aussagereichtum des Bischofs von Hippo über das Verhältnis von Eucharistie und Brot der Verkündigung nur ein kleiner Teil einer sehr differenzierten Worttheologie, die darzulegen das Buch Schnitzlers sich zum Ziel gesetzt hat. — Es darf daher angenommen werden, daß Schnitzler in seinen Ausführungen weit ausholt, um den ganzen Fragenkomplex von Wort Gottes und Predigt in den Griff zu bekommen. — Dazu dient ihm eine Aufgliederung der ganzen Studie in drei Teile. — Der erste Teil trägt die Überschrift: Das Wort Gottes und die Predigt, und umfaßt die Themen: Das geschriebene Gotteswort; die Schrift und die Predigt; der Auftrag zur Predigt und ihre Verwurzelung in der Kirche. Hier kommt es Augustinus vor allem darauf an, das Wort Gottes — die Heilige Schrift — als Hauptquelle der Predigt hinzustellen. In der Schrift ist uns ja Gott stets gegenwärtig, und diese Gegenwärtigkeit wird dann von neuem aktuell, wenn diese Schrift verkündet und erläutert wird. So tritt also in der Worttheologie des heiligen Augustinus zur Schrift als einer Vergegenwärtigung Gottes auch die Verkündigung als eine neue Präsenzsetzung von Gottes Heilsgeschehen an uns Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung. Wenn also nach den Worten Schnitzlers „die Schrift nicht nur Zeugnis von Christus und unserer Erlösung“ (S. 81) gibt, sondern „gleichzeitig Zueignung des Heils durch Christus“ (S. 81) bedeutet, so kann dasselbe auch von der Verkündigung in der Predigt gesagt werden. Die Predigt ist ja nicht bloßes Zeugnisgeben von Christus und unserer Erlösung durch einen von Christus bestellten, aber von ihm unabhängigen menschlichen Prediger. In der Verkündigung von Christus verkündigt sich Christus selber. Er ist zusammen mit dem Vater und dem Geiste der Träger der Predigt, der Propheten, der Apostel und der Verkünder in der Kirche. So wird die Predigt der Kirche ein Sprechen Gottes, wobei Christus als der gemeinsame und einzige Lehrer das Wort der Predigt und das Verständnis der Predigt schenkt. Gerade diese Tätigkeit wird im zweiten Teil der Arbeit unter dem Titel: Der Träger der Predigt behandelt. Im dritten Teil der wertvollen Publikation geht der Verfasser auf die Wirkung der Predigt nach Augustins Worttheologie ein. Hier wird verhandelt über die Wirkung der Predigt als ein Geschenk Gottes, es werden die Voraussetzungen für die Wirkung herausgestellt. Schnitzler geht auf Bilder und Vergleiche ein, durch die die Wirkung der Predigt verdeutlicht werden soll. Den Abschluß des Buches stellt ein Kapitel über das lebenspendende, reinigende und heilende Wort Gottes in der Predigt dar.

Fragt man sich nun, warum Schnitzler zur Abfassung eines solchen Werkes mit Erfolg geschritten ist, so könnte man wohl nicht als einzigen Grund dafür ein besonderes Interesse eines Patrologen an Augustinus geltend machen. Vielmehr scheint es, daß die Verkündigungstheologie des 2. Vaticanums Schnitzler darauf geführt hat, hier nach den geistigen Ahnen solcher Aussagen zu fragen. Dies läßt sich dem Artikel entnehmen, den Schnitzler unter dem Titel: *Ministerium verbi — Zur Verkündigungstheologie des 2. Vatikanischen Konzils* und bei Augustinus in der Zeitschrift: *Theologie und Glaube* 57 (1967) 6 — S. 440—462 erscheinen ließ. Schnitzler faßt hier die Aussagen des Konzils über die Verkündigung des Wortes in die drei Punkte zusammen: Der Inhalt jeglichen Dienstes am Wort ist die Heilsgeschichte, der eigentliche Handelnde bei der Verkündigung des Wortes Gottes ist Gott selbst, er ist gegenwärtig in seinem Wort und im Diener des Wortes. Schließlich besitzt Gottes Wort die Kraft, das Heil zu wirken. Nach Darlegung all der vielen Einzelaussagen zu diesen drei Themenstellungen versucht nun Schnitzler den Anteil des heiligen Augustinus an der hier entwickelten Worttheologie sichtbar zu machen. Augustinus wird also hier *expressis verbis* in den großen Zusammenhang modernster theologischer Überlegungen gestellt. Vätertheologie ist hier nicht mehr bloß altchristliche Literaturgeschichte, sie steht mitten im Dienst der Theologie der Gegenwart, um diese anzuregen und darüber hinaus dem Prediger unserer Tage das deutlich werden zu lassen, was ihm zugleich Trost und Schrecken einflößen kann, daß nämlich Gott durch den Menschen spricht und durch ihn sein Heil wirkt... *et in ecclesia loquitur Christus* — und in der Kirche spricht Christus (Augustinus, Enarr. in Ps 30 II Sermo 1, 4).

Prof. Ekkart Sauser, Trier

BESPRECHUNGEN

NEUES TESTAMENT

Robinson, M. James: *Kerygma und historischer Jesus*. — Zürich: Zwingli-Verlag 1967 (Zweite wesentlich überarb. und ergänzte Aufl.) 264 S. Lw. 26,40 DM, brosch. 22,80 DM.

Die erste Auflage dieses Buches erschien schon 1960 und wurde von Fr. Mußner in dieser Zeitschrift ausführlich und kritisch rezensiert (69, 1960, S. 384). Prof. Dr. Eduard Schweizer schrieb damals, nach seiner Meinung gebe es kein Buch, das die Problemlage in der ntl. Wissenschaft besser darstelle. Die vorliegende neue Auflage arbeitet die seitdem erschienene Literatur ein, wenigstens in die Anmerkungen, und nimmt Rücksicht auf die wichtigsten Rezensionen der ersten Auflage; auch der größere Umfang (75 Seiten mehr) zeigt, daß der Verfasser eine wirklich erweiterte Arbeit vorlegt. Der besondere Wert dieses Buches besteht darin, daß eine Kernfrage der Bultmann-Theologie, die zugleich eine Crux der Bultmann-Schüler ist, mit gewollter Einseitigkeit und konsequent dargelegt und zu beantworten unternommen wird. Die Darstellung konzentriert sich auf die Frage, ob das Existenzverständnis der apostolischen Kirche in irgendeiner aufweisbaren Kontinuität mit der Botschaft des historischen Jesus steht, ob es also tragfähige Brücken von den Worten und Werken des Jesus von Nazareth zur Christusbotschaft der apostolischen Zeit und umgekehrt gebe; kurz, ob Jesus zum Christentum gehöre und ob seine Lehre christliche Lehre enthalte. Wir lernen die Position der modernen Jesusforscher und besonders der Bultmann-Schüler verstehen; wir begreifen, daß das neue Interesse am historischen Jesus von dem des 19. Jahrhunderts an entscheidenden Punkten abweicht. Leider ist die Kenntnis katholischer Wissenschaftler bei diesem Verfasser auf wenige Aufsätze in Sammelbänden beschränkt, was zu einigen spürbaren Lücken führt. Auch abstruse Dinge finden sich; so wird Wilkenhauser im Autorenver-

zeichnis genannt, weil die Festschrift für ihn einmal zitiert ist, und M.-J. Lagrange hat nach demselben Verzeichnis die Vornamen „A. M. H.“; doch trösten wir uns, auch Picasso steht im Autorenverzeichnis, weil sein „Girl Before a Mirror“ in einem zufälligen Vergleich einmal erwähnt wird.
W. Pesch CSSR, Mainz.

Haag, Herbert: Bibel-Lexikon. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1968, XX S. u. 1964 Sp., 24 Bildt., 3 Karten, Beilage: Abkürz. u. Siglen, Lw. 158,— DM.

Wir gratulieren dem Herausgeber und dem Verlag, zugleich aber auch der an einem gründlichen Bibel-Lexikon interessierten Öffentlichkeit zu dem vorliegenden Buch, in dem eine gründliche und gewissenhafte Kleinarbeit mit einer mutigen, wissenschaftlich fundierten bibel-theologischen Systematik sich paarte und ein schönes Ergebnis zuwege brachte. Natürlich gilt auch von diesem Buch, was Josef Schmid einmal von einem Bibellexikon schrieb, es gehe einem bei der Lektüre wie bei einer Berg- und Talfahrt. „Gipfel“ sind hier die vielen neuen Artikel erster Fachleute aus dem deutschen Sprachgebiet; ich nenne für das Neue Testament nur J. Blinzler, J. Gnllka, O. Knoch, J. Kürzinger, Kl. Lammers, H. Leroy, G. Lohfink, J. Michl, Fr. Mußner, J. Reuss, E. Ruckstuhl, K. H. Schelkle, R. Schnackenburg, H. Smitmanns, A. Vögtle, G. Voß, M. Zerwick, H. Zimmermann. Das Mitarbeiterverzeichnis nennt übrigens 111 Namen. Es wäre ungerecht, wollten wir jetzt einige Artikel besonders herausheben. Doch sollen auch die „Täler“ wenigstens kurz erwähnt werden. Dabei handelt es sich meistens um Übernahmen aus der ersten Auflage und um wenig glücklich formulierte Beiträge zur biblischen Theologie. In nenne Dreifaltigkeit, Engel, Geist, Hölle und Priester; von der niederländischen Theologie, der diese Artikel entstammen, hat man inzwischen besseres gelesen. Die Vorteile im Vergleich zur ersten Auflage dieses Buches sind überzeugend: 200 neue Stichworte, große farbige Landkarten, Zeitfahnen, viele und brauchbare bibliographische Angaben. Selbst den Anschaffungspreis wird man angesichts dieser verlegerischen und herausgeberischen Leistungen als durchaus angemessen bezeichnen müssen.
W. Pesch CSSR, Mainz

Fuller, Reginald H.: Die Wunder Jesu in der Exegese und Verkündigung. — Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1967. 144 S. (Theol. Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage). Kart. 8,90 DM.

Das Verständnis der Wunder Jesu gehört zu den umstrittensten Problemen der biblischen Forschung. Der Verfasser geht mutig auf die Frage ein und packt sie richtig an, indem er die Wunder nicht als „Beweis“ des Glaubens, sondern als „Zeichen“ der Messianität Jesu und als heilsbedeutende Ereignisse versteht. Er weist darauf hin, daß Jesus durch seine Wundertätigkeit nichts beweisen wollte. Jesus setzt sich im Gegenteil energisch gegen ein solches Mißverständnis zur Wehr; er fordert einen Glauben, der nicht auf Wunder ausgerichtet ist. Vielmehr waren die Wunder an den Glauben gebunden und müssen von daher verstanden werden. Sie sind die Aufforderung zum Glauben und die Einladung zur Teilhabe am Reich Gottes, das sich mit dem Kommen Jesu realisiert. Hat man dies als den eigentlichen Zugang zum Verständnis der Wunder begriffen, so ist die Frage nach der Historizität des Geschehens zweitrangig; sie ist nur berechtigt, wenn sie sich der Heilsbedeutung des Wunders unterordnet.

Im zweiten Teil der Arbeit beschäftigt sich der Verfasser mit der Frage: In welchem Zusammenhang stehen heute Wunder und Verkündigung? Um auf diese Frage antworten zu können, macht der Verfasser darauf aufmerksam, daß die Wundertätigkeit nur einen geringen Teil des Handelns Jesu umfaßt haben kann. Jesus selbst hat seine Wunder nicht als in sich abgeschlossene Ereignisse gesehen; sie mußten schon damals durch Gottes schöpferisches und aufleuchtendes Wort gedeutet werden. Erst durch seine Predigt nimmt Jesus den Wundern ihre Vieldeutigkeit und damit ihre möglichen Mißverständnisse. In der Verkündigung der Urkirche gewinnen die Wunder häufig einen anderen „Sitz im Leben“, ohne ihre messianische und religiöse Bedeutung zu verlieren. Von hier aus sollte es auch gelingen, die Grundlinien zu fixieren, wonach wir uns heute in der Verkündigung des Wortes Gottes richten müssen. Wir sind aufgefordert, die Wunder so zu verstehen und auszulegen, wie es die Urkirche tat; das heißt aber nicht, daß die Exegese der Urkirche für uns noch in allen Einzelheiten verbindlich sein könnte. Wir heutigen Menschen haben einen anderen Ansatzpunkt, unser Weltverständnis ist anders. Dennoch ist uns ein Zugang zu den Aussagen der biblischen Wunder nicht verschlossen. Nicht nur zur Zeit Jesu geschahen Wunder; auch heute ereignet sich Heil, wenn Christus einem Menschen begegnet, ihm seine Liebe und Herrlichkeit zeigt und ihn dadurch rettet.

Nur der Mensch gewinnt einen Zugang zur heilswirkenden Aussage des Wunders und nur der kann die christologische Botschaft des Wunders auf sich beziehen, der heute vom Heilsereignis Jesu getroffen ist.

Nicht alles in diesem schmalen Buch ist perfekt, aber das ändert nichts am Gesamteindruck, daß es sich um ein inhaltsreiches und ausgeglichenes, um ein empfehlenswertes Buch handelt.
A. Rodrigues, Mainz

Bauer, Johannes. B. Die neutestamentlichen Apokryphen. — Düsseldorf, Patmos-Verlag 1968. 111 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, Bd. 21). Kart. 8,80 DM.

In einer Kurzdarstellung erschließt Johannes B. Bauer, Ordinarius für Dogmengeschichte an der Universität Graz, die neutestamentlichen Apokryphen einem breiteren Leserkreis. Der Band wählt aus der Fülle des außerkanonischen Schrifttums das Wichtigste aus und bringt die einzelnen Apokryphen nach Gattungen geordnet.

Das Schema der Darstellung ist übersichtlich: der historische Ort und der zeitgeschichtliche Hintergrund werden kurz erhellt. Der Inhalt wird knapp erzählt, zentrale Stellen werden in einer eigenen Übersetzung zitiert. Es gelingt dem Verfasser durch die zügellose Phantasie, neugierige Ausschmückungssucht und apologetische Historisierung der Apokryphen hin durch die ganz andere, die nüchterne Darstellung des Lebens Jesu in den biblischen Evangelien zu erklären, wenn auch die Anfänge dieser Wucherungen bereits in den kanonischen Schriften nachzuweisen sind. Mit Ingrimmet betont er die Existenz Apokrypher Gedanken und Texte in der Liturgie bis heute. Das Bändchen meidet bewußt das wissenschaftliche Zubehör, dennoch hätte der Verfasser auf einen Index nicht verzichten dürfen; es ist in der Darstellung wegen der übersichtlichen und knapp informierenden Art brauchbar, ergänzt die übrigen Kommentare der Schriftenreihe und kann allen sehr empfohlen werden. M. Kammel, Mainz

Molitor, Joseph: Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. 112 S. (Kommentare und Beiträge zum A. u. NT). Kart. 24,— DM.

Verfasser stellt aus der Jesusüberlieferung die Begriffe Leben, Umkehr, Auferstehung und Vollendung heraus; diese zeigen besonders deutlich, wie lebendig das Sprachgefühl der aramäischen Christen war, aus dem sie stammen. In vier Kapiteln werden diese Begriffe nacheinander auf ihre semitischen Vorformen untersucht in der Hoffnung, wenn schon nicht die historisch echten Worte Jesu, so doch wenigstens die älteste uns erreichbare Kommentierung zu finden. Kaukasisch-georgische, indogermanisch-armenische und semitisch-syrische Übersetzungen kommen zu Wort. Dankbar nehmen wir aus der Hand des Kenners die auf dem einsamen Feld seiner Spezialwissenschaften geernteten Früchte entgegen, die vor allem exegetisch-geschichtlich bedeutsam sind. Das Büchlein ist trotz der durchgehenden Transkriptionen leider sehr teuer geworden. W. Pesch CSSR, Mainz

Rengstorff, Karl Heinrich: Die Re-Investitur des verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Lk 15, 11–32. — Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1967. 78 S., 15 Abb. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, H. 137). Kart. 14,30 DM.

Der Verfasser will beweisen, daß Jesus in dem genannten Gleichnis einen Brauch aus der orientalischen Umwelt nach einer bereits vorliegenden Erzählung aufgegriffen habe. Man pflegte im Orient Menschen, die mit den Interessen der eigenen Sippe in einen schweren Konflikt geraten waren, öffentlich auszuschließen und ihre Rückkehr, wenn sie ihr Verhalten revidierten, ebenso öffentlich zu feiern. Die Symbolik von Gewand, Ring und Schuhen hat eine rechtliche Bedeutung, sie war eine wirkliche Re-Investitur; wir würden in diesem Zusammenhang wohl von Exkommunikation und Rekonziliation sprechen. Rengstorff hat wahrscheinlich nicht recht, wenn er in dem förmlichen Wiedereinkleidungsakt die Mitte des Gleichnisses Jesu sieht: dieser Akt wird ja doch überhaupt nicht beschrieben. Auch ist zu beachten, daß der zweite Teil der Erzählung mit dem Hauptakzent des Gleichnisses bei Rengstorff zu kurz kommt. Sehr aufschlußreich aber ist die Beobachtung des Verfassers für die Vorgeschichte dieser Jesuserzählung. Wie andere Erzählungen entstammt sie ursprünglich der reichen Erzähltradition der Umwelt Jesu, und Rengstorff hat es wahrscheinlich machen können, daß die Vorlage in anderer Bearbeitung, nämlich im gnostischen „Perlenlied“, ebenfalls benutzt wurde. Leider ist auch bei der theologischen Schlußfolgerung dieses Vortrags eine Verkürzung festzustellen: Rengstorff behandelt allein die systematisch-theologische Frage der „iustificatio impii“, während alle wichtigen christozentrischen und ekklesiologischen Inhalte dieses Textes unerwähnt bleiben. W. Pesch CSSR, Mainz

Paillard, Jean: Ringen mit Paulus. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1967. 392 S. Lw. 24,80 DM.

Der Verfasser dieses kuriosen Buches macht mit journalistischer Eleganz so ziemlich alles anders als unsere bekannten Paulusbücher. Er spricht mit Paulus von Mann zu Mann, er steht mit ihm (und den Lesern) auf Du. Er benutzt heutige Umgangssprache, wobei er allerdings nicht selten in Ungehörigkeiten und Geschmacklosigkeiten verfällt. Theologische Gemeinplätze finden sich fast auf jeder Seite. Da das Buch entgegen der Behauptung im Klappentext auch die Ergebnisse der Paulusforschung sehr ungenügend

und die neuere Literatur fast gar nicht kennt, besteht für uns kein Anlaß zur Freude über die Tatsache, daß der Verlag uns gleichzeitig noch einen Fortsetzungsband ankündigt.
W. Pesch, CSSR, Mainz

Mußner, Franz: Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967, 299 S. Geb.

Der vorliegende Sammelband enthält 22 Aufsätze des bekannten Regensburger Neutestamentlers Franz Mußner. Diese Sammlung legt Zeugnis ab für das Ringen Mußners „mit den Problemen, die ihm von der Zeit, in der er lebt, gestellt“ wurden. So versteht er die Herausgabe seiner Aufsätze nicht als einen exegetischgeschichtlichen Akt, auch nicht in erster Linie als einen Beitrag zur exakten wissenschaftlichen Forschung, sondern als Hilfestellung für all jene, „die selber wachsam mitten in der Zeit stehen und Antwort suchen auf die Fragen, die in der Auslegung der Heiligen Schrift heute aufgebrochen sind“.

Eine solche Hilfestellung in aktuellen Fragen der ntl. Exegese vermag der inhaltlich reiche und thematisch differenzierte Band bestens zu leisten. Es sei hier nur auf die ausgezeichneten Artikel des Verfassers über „Bultmanns Programm einer ‚Entmythologisierung‘ des Neuen Testamentes“ hingewiesen. Mit diesem schon 1953 erschienenen Artikel war Mußner einer der ersten katholischen Exegeten, die sich mit der existenzialen Interpretation Bultmanns in einem Aufsatz auseinandersetzen. Diese Thematik hat den Verfasser auch in den folgenden Jahren intensiv beschäftigt; das belegen der einleitende, bisher nicht veröffentlichte Aufsatz über „Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik“ und der Artikel „Thomas von Aquin über die ‚Entmythologisierung‘“. Der Leser findet somit zu den grundlegenden hermeneutischen Fragen der Exegese in diesem Band drei ausgewogene Äußerungen eines Fachmannes.

Auch dem Problem des historischen Jesus ist der Verfasser, der sich gerade auf diesem Gebiet durch zahlreiche Veröffentlichungen und Vorträge einen guten Namen gemacht hat, in zwei Aufsätzen dieser Sammlung nachgegangen. Überhaupt ist die Vielseitigkeit der Themen und Probleme, die Mußner in diesem Sammelband behandelt, besonders hervorzuheben. Der Verfasser erweist sich darin als kompetenter Kenner der synoptischen, paulinischen, johanneischen und nicht zuletzt der spätapostolischen Theologie. Stets sind dazu seine Aufsätze von dem Bemühen um größte Klarheit und Verständlichkeit in der Darstellung ausgezeichnet.

Alle Aufsätze dieses Sammelbandes sind, zum Teil sogar ganz erheblich, überarbeitet. Trotzdem wollen sie keine endgültigen Lösungen anbieten, die es nach der Aussage des Verfassers in der ntl. Exegese nicht geben kann. Außerdem wurde der Band noch mit drei bisher unveröffentlichten Arbeiten versehen. Er stellt ohne Zweifel eine echte Bereicherung der Literatur zum Neuen Testament dar und wird sicherlich nicht nur von solchen Lesern dankbar aufgenommen werden, denen die Aufsätze Mußners bisher nur schwer zugänglich waren. Zum Schluß sei noch dankbar hervorgehoben, daß acht der neunzehn schon einmal veröffentlichten Beiträge des Bandes zuerst in der Trierer Theologischen Zeitschrift erschienen sind. Das erweist den Anteil, den der Verfasser, der 13 Jahre lang zwischen 1952–1965 als Professor an der Phil.-Theologischen Fakultät in Trier tätig war, an der Gestaltung dieser Zeitschrift gehabt hat. L. Schenke, Mainz

Schnackenburg, Rudolf: Das Evangelium nach Markus. 1. Teil. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. 228 S. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum NT, hrsg. von W. Trilling). Lw. 10,80 DM.

Der bekannte Würzburger Neutestamentler will mit dem ersten Teil seiner Erläuterungen zum Markusevangelium (1,1–8,30) den Theologen und den interessierten Laien ein Hilfsmittel an die Hand geben, das eine Mittelstellung einnimmt zwischen einem wissenschaftlichen Kommentar und einem Erbauungsbuch. Ein Vorzug des Bandes liegt in seiner übersichtlichen Gliederung. Die Einführung und die drei Hauptabschnitte geben in ihrer knappen Darlegung einen zusammenfassenden Überblick über die theologische Aussage des Evangelisten. Jeder dieser Abschnitte ist wieder unterteilt in zusammenhängende Komplexe, deren theologische Grundgedanken in einer kurzen Übersicht aufgezeigt werden. Die Exegese der Einzelperikopen schließt sich an.

Dem Leser wird ein Einblick in die Vielschichtigkeit neutestamentlicher Überlieferung geboten. Der nicht exegetisch vorgebildete Leser erhält einen ersten Einblick in die redaktionelle Arbeit des Evangelisten, ohne daß die Exegese der Einzelperikopen gegenüber dem übergreifenden theologischen Leitgedanken vernachlässigt würde. Zwischen den Zeilen erkennt man, wie sehr der Verfasser aus dem Vollen seiner bisherigen exegetischen Studien schöpft. Es gelingt ihm, das gläubige Bewußtsein der Markus-Gemeinde aufscheinen zu lassen. Aber die Offenbarungsschrift soll auch den Menschen heute in seiner spezifischen Situation treffen, sie soll „Anrede“ sein. Vielleicht könnten die Antworten oft noch deutlicher werden: Was bedeutet es, wenn Jesus die Gottes-herrschaft als „nahe“ ansagt? Worin besteht für die Menschen das Erschütternde der

Heilsbotschaft Jesu? Wie wird die Aussage: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da“ für unsere heutige Situation fruchtbar?

Einige Unebenheiten in Stil und Gedankenführung muß der geübte Leser gewiß selbst verbessern; dem weniger geübten wird gewiß die zweite verbesserte Auflage helfen. Das Buch kann eine erste Einführung in das Evangelium des Markus geben. Der Leser wird manchen wertvollen Gedanken zur persönlichen Lebensgestaltung darin finden und es als „Geistliche Schriftlesung“ nicht mehr missen wollen. M. Kammel, Mainz

Hermann, Ingo: Das Markusevangelium (2. Teil) — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 124 S. (Die Welt der Bibel 5/2). Paperback 6,80 DM.

Ingo Hermann schließt hiermit seinen Markuskommentar ab. Auf gut 100 Seiten versucht er, die urchristliche Verkündigung als einen Anspruch an unsere Gegenwart darzulegen. Natürlich kann ein knappes Bändchen die Theologie des Markus nicht umfassend darbieten; das ist auch nicht beabsichtigt. Dennoch ist es verblüffend und wohlthuend, wie Hermann in sauberer Exegese und präziser Formulierung einen Einblick in die redaktionelle Arbeitsweise und die theologische Aussageabsicht des Evangelisten gibt. Daß er bei der heutigen Forschungslage manchem Problem nur paraphrasierend begegnen kann, ist verständlich und mindert nicht den Wert der übrigen Ausführungen. Sein Hauptanliegen, die „kerygmatische Quintessenz“ zu erheben, hat er erreicht. Gerade der in der Bibellesung ungeübte Leser erfährt hier Wesentliches. Er erkennt, daß die Evangelien nicht einheitliche Bücher sind, die am „grünen Tisch“ entstanden; er begreift sie als den Niederschlag verschiedenartiger und langsam sich entwickelnder Glaubensaussagen von Menschen, die von der Begegnung mit Christus betroffen waren. Hermann leistet mit seinen Erläuterungen, die sich an alle Christen richten, einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Schriften des Neuen Bundes als der Dokumente urchristlicher Glaubenshaltung und zugleich eigener Lebensgestaltung. Auch der Seelsorger und Katechist wird die Erläuterungen für einen ersten Einstieg mit Gewinn in die Hand nehmen. M. Kammel, Mainz

Schierse, Franz Joseph: Der Brief an die Hebräer. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. 155 S. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum NT, hrsg. v. W. Trilling). Lw. 9,40 DM.

Es gibt keinen katholischen Exegeten, der auf diese Auslegung des Hebräerbriefes besser vorbereitet gewesen wäre als Schierse. Von ihm stammt eine der wichtigsten Monographien zum Text, und er hat einige Probleme und Schwierigkeiten der Kirche des ausgehenden 1. Jahrhunderts sehr persönlich als die unsrigen erfahren müssen. Mit Entschiedenheit wird in dieser Erklärung der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger gezeichnet, mit Nachdruck wird hervorgehoben, daß dieser Brief den Christen drei Problemkreise ihres Glaubenslebens erhellen wollte, nämlich die Unanschaulichkeit des Heils, die sittliche Bedrohung jedes einzelnen und der Gemeinde und endlich die Tatsache der Feindseligkeiten von Seiten der Nichtchristen. In der Auslegung und Aktualisierung des Textes legt Schierse besonderes Gewicht auf die Fragen der christlichen Bewertung von Sünde und Umkehr und auf die notwendigen Eigenschaften eines kirchlichen Bußwesens. Da außerdem dieser Brief in unsern Gemeinden und bei der „Geistlichen Lesung“ meist unterschätzt wird, können wir dem Verfasser nur dankbar sein für ein Buch, das zu den besten dieser guten Reihe gehört. W. Pesch CSSR, Mainz

Bultmann, Rudolf: Die Johannesbriefe. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verlag 1967. 113 S. (Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT.) Lw. 11,— DM.

Vor 50 Jahren hatte R. Bultmann nicht nur die längst gelöste Aufgabe der Kommentierung des Johannesevangeliums, sondern auch die Aufgabe einer neuen Auslegung der Johannesbriefe für das bekannteste deutsche Kommentarwerk übernommen. Inzwischen haben wir zu diesen Briefen allerdings den großen Kommentar von R. Schnackenburg (1953, 1963); auch B muß auf diesen sehr oft hinweisen, in der Vorbemerkung zur Literaturliste und in der Einleitung erwähnt er ihn an hervorragender Stelle. B. bezieht dann aber doch sehr verschiedene Ausgangspunkte und kommentiert sehr eigenwillig. Zunächst nimmt er an, daß die Verfasser des Johannesevangeliums und des 1 Joh nicht identisch seien, vor allem deshalb nicht, weil das Evangelium sich gegen eine andere Front richte als der Brief. Letzterer stamme aus späterer Zeit und sei unter dem Einfluß des schriftlich vorliegenden Evangeliums entstanden. Von 1 Joh sei dann wiederum 2 Joh abhängig, dieser aber sei ein typisches Zeugnis für „Frühkatholizismus“ und auch kein wirklicher Brief, sondern eine Brieffiktion — im Unterschied zu 3 Joh, der ebenfalls 1 Joh voraussetze und den Bultmann noch vor 2 Joh kommentiert. Bultmann hält für 1 Joh seine schon 1927 in der Festgabe für Jülicher vorgetragene Quellenscheidung aufrecht und bietet dazu nur einige Modifikationen und Fortsetzungen. Danach lag dem Autor von 1 Joh eine Quelle vor, die er kommentieren wollte. Das ursprüng-

liche Schreiben enthielt nur 1, 5–2, 27. Diesem wurden kommentierende Einzelstücke hinzugefügt, die man nach B. geradezu als „Protokolle bei Seminarsitzungen“ (48) charakterisieren könnte. Dann sei der Text einer „kirchlichen“ Redaktion unterzogen worden, und dieser sei auch das Proömium und der Briefschluß, den Bultmann in 5, 13 findet, zu verdanken. Einer weiteren und späteren Redaktion sei 5, 14–21 zuzuschreiben.

Der vorliegende Kommentar enthält keine Exkurse. Er kommentiert auf Grund vorgefaßter Meinungen nicht den biblischen Text, sondern „Quellen“ und „Zusätze“. Einen solchen, mit Rekonstruktionen belasteten (S. 24, 49, 77, 80) Kommentar kann man nur für eigentliche Bibelwissenschaftler empfehlen. Diese werden sich mit den gewagten und weithin im Literarkritischen und Religionsgeschichtlichen steckenbleibenden Hypothesen und Exegesen des großen Altmeisters auseinandersetzen müssen.

W. Pesch CSSR, Mainz

Reuss, Josef: Der Brief an Titus. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. 72 S. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterung zum NT, hrsg. v. W. Trilling). Lw. 7,80 DM.

Der vorliegende Band schließt die Auslegung der sogenannten Pastoralbriefe in der Reihe „Geistliche Schriftlesung“ ab. Zunächst wird es manchem auffallen, daß in diesem Buche die Echtheitsfrage leider etwas zu kurz in einer Anmerkung abgetan wird. Der moderne Christ weiß von diesen Dingen heute oft soviel, daß er es nicht mehr erträgt, wenn die ganze Auslegung immer wieder Paulus als Verfasser nennt und die recht wichtige Frage der Redaktion und der Veranlassung des Briefes für den Fall, daß er nicht von Paulus sein sollte, gar nicht angedeutet wird. Wir haben aber allen Grund, dem Verfasser für seine im besten Sinne „erbauende“ Auslegung zu danken; sie entspricht genau dem Programm der ganzen Reihe: kein falsches Pathos, keine überraschenden Hypothesen, dafür auf der Grundlage der gesicherten Erkenntnisse eine vorsichtige, oft in Frageform gekleidete Anwendung der biblischen Lehre und Wegweisung für unsere Zeit.

W. Pesch CSSR, Mainz

Knoch, Otto: Der Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 170 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, Bd. 8). Kart. 8,80 DM.

Der Direktor des Katholischen Bibelwerkes in Stuttgart erklärt den Zweiten Petrusbrief, von der Annahme ausgehend, daß dieser Brief eine pseudonyme Schrift des ausgehenden 1. Jahrhunderts sei. Beim Judasbrief ist er dagegen vorsichtiger; er hält seine Abfassung durch den Herrenbruder Judas in der Zeit zwischen 70–90 für möglich, muß dabei allerdings die reichlich strapazierte Sekretärhypothese bemühen. Die Wahrheit der Verheißung Christi, die Zuverlässigkeit des apostolischen Zeugnisses und die Unzuverlässigkeit der Irrlehrer sollten der Kirche durch diese Briefe vor Augen geführt werden. Beide Briefe spiegeln (in der Reihenfolge: Judas — 2 Petr) die wachsende Reflexion der nachapostolischen Kirche. Der Band entstand zum Teil aus Beiträgen in der Klerus-Zeitschrift „Sein und Sendung“ (1966) und atmet den Geist solcher Beiträge: er ist von wissenschaftlicher Gründlichkeit und doch für praktische Seelsorge geschrieben, er ist begeistert im besten Sinne des Wortes. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Wissenschaft, die der Verfasser als Spezialist dieser Zeitperiode sehr gut kennt, werden nicht dargelegt, sondern vorausgesetzt, auf ihnen wird aufgebaut, ein schönes, solides Gebäude, in das man gern eintritt und in dessen Räumen man manche Anregung gewinnt. Wir erhalten eine im besten Sinne des Wortes „Geistliche Schriftlesung“, und fragen uns, warum dieser Verlag Kleinkommentare und Geistliche Schriftlesung trennt, bzw. nebeneinander erscheinen läßt. Aber dergleichen gehört wohl zu den profunden Geheimnissen der Verlagsplanung und -taktik.

W. Pesch CSSR, Mainz

Schürmann, Heinz: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament. — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1968. 367 S. Lw. 4,— DM.

Der in Erfurt lehrende und dort trotz wiederholter Angebote westlicher Universitäten aus Verantwortungsbewußtsein bleibende Neutestamentler legt den ersten Band exegetischer und traditionsgeschichtlicher Aufsätze vor, dem bald ein zweiter Band mit Beiträgen über das Leben Jesu und die Vorbildlichkeit der apostolischen Kirche folgen soll. Der vorliegende Band enthält vor allem wissenschaftliche Vorarbeiten zu einem großen Kommentar über das Lukasevangelium, der bereits im Druck ist. So wird man sich der Charakterisierung der Aufsätze als „Gelegenheitsarbeiten“, wie sie der Verfasser vorschlägt, nur zögernd anschließen. Sieht sich der Leser doch vor immer neue Thesen zum Thema „Tradition und Redaktion in der Jesusüberlieferung“ gestellt, die innerlich miteinander zusammenhängen und auf ein sehr konkretes Ziel ausgerichtet sind. Gewiß werden einige Leser durch die hohe Wissenschaftlichkeit und die sehr gründliche Anmerkungschnik zunächst abgeschreckt werden; aber der aufmerksame Leser, der bei der Lektüre wenigstens seine Bibel neben sich haben muß, wird bald staunen, wie schnell

er „Feuer fängt“, wie die charismatische Art, die nicht überschwänglich ist, ihn mitreißt. Wir haben inzwischen so viele popularisierende Aufsatzbände, so viele Verlage, die auf der biblischen Welle obenauf schwimmen möchten und die oft kritiklos übersetzen und adaptieren lassen, daß dieses Unternehmen nicht laut genug gelobt werden kann. Zumal der Verfasser sich die Mühe machte, seine Aufsätze gewissenhaft zu ergänzen, Anmerkungen zu ändern und Nachträge mit der seit Erscheinen des jeweiligen Aufsatzes erfolgten Klärung oder Diskussion beizufügen. Im Nachvollzug werden sich für den einzelnen jeweils andere Höhepunkte ergeben; für den Rezensenten sind die beiden Aufsätze über Lk 1, 1–4 (251–271) und Apg 20, 18–35 (310–340) die Höhepunkte des Bandes und zugleich besonders deutliche Darstellungen für das, was wir heute lukanische Redaktion und Theologie nennen, wie auch besonders überzeugende Exempel einer am heiligen Text und am kirchlichen Glauben orientierten historischen Arbeit des modernen kritischen Neutestamentlers.

W. Pesch CSSR, Mainz

Schielke, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. I. Band. Schöpfung.

Welt — Zeit — Mensch — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1968. 172 S. Lw. 21,— DM.

Die Theologie des Neuen Testaments wird in diesem auf vier Bände (es folgen: Bd. 2 Heilsgeschichte und Offenbarung, Bd. 3 Ethos und Bd. 4 Gottesherrschaft, Kirche, Vollendung) geplanten Werk nicht in ihrer historischen Entwicklung, sondern am Leitfaden der tragenden Begriffe und Themen dargestellt. Wir erhalten also eine Systematik der theologischen Aussagen, wobei die spezifische Qualität und Akzentuierung in jeder Schriftengruppe bzw. ntl. Schrift wohl beachtet wird. Wenn erst der dritte Band, der als nächster angekündigt wird, vorliegt, wird man im Vergleich mit dem Buch über die sittliche Botschaft des Neuen Testaments von R. Schnackenburg die Eigenart dieses neuen „Schielke“ noch deutlicher erkennen.

Dem heutigen Menschen wird diese Art der „Theologie“ nicht zusagen. Er möchte wissen, wie es zu einer Erkenntnis und Lehre kam, wo die Anstöße und die entscheidenden Schaltstellen liegen. Er wird nicht einsehen, warum in diesem Band zwar jedesmal eine kurze Besinnung auf das Alte Testament vorausgeschickt wird, aber nichts gesagt wird über das Verständnis des Alten Testaments im Zeitalter des Neuen Testaments. Ein Hinweis auf Paulus genügt, um beispielhaft zu zeigen, daß es im Neuen Testament zwar eine Benutzung des Alten Testaments gibt, aber nur, indem die alte Stelle gleichzeitig akzentuiert und interpretiert wird durch die rabbinische Exegese oder das apokalyptische Verständnis, durch ihre Stellung in den Florilegien oder in den Zitate-reihen, aus denen sie stammt; kurz: jeder Schriftsteller des Neuen Testaments hatte sein eigenes Altes Testament und sein Verständnis ist anders als das unsrige. Dem Rezensenten scheint der Versuch dieses Werkes ein Schwimmen gegen den Strom heutiger Exegese und Theologie zu sein. Es mag gut sein, daß es noch einmal einer auf systematische Weise probiert, wenn auch wenig Aussicht auf Erfolg besteht. Leider müssen wir hinzufügen, daß der Verlag gut beraten gewesen wäre, wenn er darauf bestanden hätte, das Ganze in einem einzigen Band herauszubringen. Das hätte dem Benutzer die notwendigen Querverbindungen erleichtert und ihm das Verständnis für den Gesamtentwurf nähergebracht; es hätte ihm auch einige Deutsche Mark erspart.

W. Pesch CSSR, Mainz

Schweizer, Eduard. Das Evangelium nach Markus (Das Neue Testament Deutsch.

Neues Göttinger Bibelwerk. Teilband 1). — Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht-Verl.

1967. 11. Aufl. (1. Aufl. dieser Bearbeitung) 1967. 231 S. kart. 9,80 DM.

Immer deutlicher tritt in der Forschung der letzten Jahre zutage, daß auch das älteste uns vorliegende Evangelienbuch besondere theologische Akzente setzt, wenn es die ihm vorgegebene Tradition bearbeitet und erweitert. Von der Passion Jesu und ihrem Verständnis ausgehend, gelingt es dem 2. Evangelisten, eine neue Interpretation des Jesusgeschehens vorzulegen, die zu einer bis dahin in der gesamten Welt unbekannten, neuen Form, eben der des Evangeliums, führt. Schweizer legt den Text behutsam aus, indem er ihn nach Traditionen und Redaktionen abhört, indem er Schichten der apostolischen Verkündigung entdeckt und beschreibt, indem er den Hauptbegriffen und ihren in das Alte Testament und in die gleichzeitige prophetische Deutung der christlichen Gemeinden weisenden Zusammenhängen nachgeht. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung steht in diesem Kommentar, dem Plan des gesamten Werkes entsprechend, zwischen den Zeilen; sie wird vorausgesetzt, und sie wurde von dem verdienstvollen Verfasser, wie wir wissen, auch geleistet. Die Exkurse sind knapp, aber prägnant formuliert, die Querverweise hilfreich, ebenso wie das Namen- und Sachregister (von G. Holzhey). Sehr verdienstvoll ist auch die aus anderen Werken übernommene und im Vergleich mit den übrigen Synoptikerbänden dieses Kommentars neue Unterscheidung von Einleitung mit Traditions-geschichte, Einzelauslegung und theologischer Aussage bei jedem Einzeltext des Evangeliums. Zum Schluß ein paar kleine Fragen, die Bitten sind: Muß J. Schmid als

„katholisch“ abgestempelt werden? Würde man auch andere Forscher als anglikanisch, orthodox oder jüdisch bezeichnen? Warum steht nicht auch bei P. Rießler „katholisch“? Hat C. H. Peisker wirklich die brauchbarste Synopse in deutscher Sprache herausgegeben und nicht vielmehr J. Schmid? Wie lange wollen Verleger und Herausgeber noch an der antiquierten Drucktype festhalten, die bereits unseren Studenten Schwierigkeiten macht, so daß sie sie romantisierend und nationalistisch schelten, und die den interessierten Ausländern gegenüber eine Zumutung ist? W. Pesch CSSR, Mainz

SOZIALETHIK

Höri, Reinfried (Hrsg.) Die Politik und das Heil: Über die öffentliche Verantwortung des Christen. — 1968. 94 Seiten. Paperback 7,80 DM. Grünewald-Reihe.

Den Autoren dieses Sammelbandes geht es um den Aufweis der theologischen Relevanz des Politischen und Gesellschaftlichen für den Glauben und das Heil des Menschen (8).

W. D. Narr bedenkt in seinem Beitrag „Der Rang des Politischen“ (9–15) die Essenz dessen, was man Politik zu nennen pflegt. Für ihn meint sie „die Entscheidungen“ einer Gesellschaft über die Formen ihres Zusammenlebens“ (13). — In der Studie W. Pannenberg wird die hochaktuelle Dimension des Evangeliums (16–20) bedacht. Jesus sei es darum gegangen, daß die Gottesherrschaft „jetzt schon das gegenwärtige Leben bestimmt“ (17). In ihrem Lichte werde „vielleicht eine Veränderung des Bestehenden zum Besseren möglich, in der sich das Kommen der Gottesherrschaft auf die Gegenwart auswirkt“ (20). — In dieser Sicht formuliert W. Dirks seine Reflexionen „Privates oder gesellschaftliches Heil oder die Sünde des Apolitischen“ (21–25). Danach würde Politik dann christlich, „wenn sie eine Handlungsform der Nächstenliebe wird“ (24). Ein apolitischer Christ verurteilt „den Mitmenschen, der in der Solidarität auf seine hilfreiche politische Entscheidung angewiesen ist“ (25). — Mit der „Solidarität für den Frieden“ (26–37) befaßt sich Girardi, der im Interesse des Weltfriedens das politische Gebot eines auf humaner Basis ruhenden Dialogs (35/37) beschwört. Das Christentum erkenne heute die Notwendigkeit, die „Liebe auch in der dynamischen Gestaltung einer irdischen Zukunft zu verwirklichen“ (33). In diesem Anliegen trifft es sich mit Bestrebungen des Marxismus, der bei den Christen den revolutionären Antriebe freilegen will. „Das zentrale Gebot der Liebe wird für den Christen von heute zum Gebot der Befreiung des Menschen, zum Gebot des Kampfes gegen alle Entfremdungen“ (34). — Unter dem Thema „Weltverantwortung der Wirtschaft oder Unser tägliches Brot gib uns heute“ (38–42) stehen die Ausführungen O. v. Nell-Breunings, der — konkret argumentierend — auf die unabdingbare Notwendigkeit einer gerechten, weltumspannenden Wirtschaft abhebt; denn eine solche sichere „nicht nur unser Überleben“, sondern verspreche „auf lange Sicht . . . einen allgemeinen Weltwohlstand“ (42). — M. Kohlmann betitelt seinen Beitrag mit „Die neue Stunde des Samariters. Eine politische Predigt“ (43–47). Bei der Wiederentdeckung des konkreten Menschen (44) komme es darauf an, unsere Liebe zum Nächsten auf die Strukturen unserer Gesellschaft zu beziehen (45). „Auf diese Weise aber ist unser Samariter zum politisch tätigen Bürger geworden“ (46), der den Strukturen — eventuell unter Gewaltanwendung — kritisch gegenüberzustehen habe (47). — Nicht zuletzt davon wird die politische Glaubwürdigkeit der Kirche abhängen. Mit dieser Frage setzt sich D. A. Seeber (48–52) auseinander. Er sieht in der Kirche eine „kritische und mahnende Dauerinstanz“ (50), welche das Gewissen ihrer Glieder schärfen und zu aktiver Mitverantwortung anhalten muß (51). Vor allem müsse das Volk Gottes „in ihrem Bereich modellhaft vorleben, was vom kirchlichen Standpunkt aus als idealtypisch für die gesamte Gesellschaft anzustreben ist“ (52). — In seinen Überlegungen „Die Christen und das Ende der Weltanschauungsparteien“ (53–57) weist K. Forster darauf hin, daß der heutigen Kirche ein Gesellschaftsbild vorschwebt, „in dem die Grenzmarkierungen der politischen Gruppen nicht mit der Grenze von Glaube und Unglaube, von christlicher Weltsicht und nicht-christlichen Weltanschauungen zusammenfallen“ (55). — „Politische Erziehung als Prinzip des Katechismus“ (58–62) lautet die Darlegung Th. Filthauts. Der Verfasser beklagt die „einseitige und individualistische Vorstellung vom Heil“ (61) und verlangt vom Religionsunterricht, daß er „die gesellschaftliche und politische Dimension des Glaubens zur Sprache bringt“ (62). — Der öffentlichen Meinung im Volke Gottes widmet M. D. Chenu seine Überlegungen. Das Wort als gemeinsames Gut aller Gläubigen (65) müsse allen zugebracht werden; denn „innerstes Gesetz einer jeden menschlichen Gruppe ist heute die Beteiligung“ (66), welche Information voraussetzt, soll die Gemeinschaft aktiv verwirklicht und der Glaube verantwortungsbewußt ausgeübt werden. In einer sozialisierten Welt erweise sich die Kommunikation als „Zeitbedürfnis“ (68). — An diese Thematik schließt sich organisch der Beitrag W. W. Weyhes an: „Die Sprache der Verkündigung oder das Kriterium ihrer öffentlichen Wirksamkeit“ (76–80). Der Verkündigende muß sich solidarisch wissen mit der spezifischen Struktur und Erfahrung der Welt; zugleich hat er souverän zu sein gegenüber allen Positionen der Welt um „unterscheiden“ zu können; schließlich kann er nicht

umhin, das Ja zum Menschen radikal ernst zu nehmen (80). — U. Schmidhäusers „Politischer Katechismus für Erwachsene“ (81–85) stellt die „Unumgänglichkeit des Politischen“ (81) heraus und konstatiert „den Abschied von allem nationalistischem Denken“ (83). Die Humanisierung der Politik verlange aber auch, daß diese etwas vom Spiel habe (84), da nur die Gelassenheit des Abwartens dem Fanatismus keine Chance mehr gebe (85). — Abschließend legt Fr. Heer seine Gedanken über „Brüderlichkeit: Das nicht eingelöste Versprechen der Französischen Revolution“ (86–91) dar. Für die christlichen Großkirchen bilde die Brüderlichkeit „die große Unbekannte“ (86 f.), es handle sich höchstens um eine „Inside-Brüderlichkeit“ (88). Europa sei „in steter Verweigerung von Brüderlichkeit groß . . . geworden“ (ebda). Heute nun werde in Südamerika Brüderlichkeit kämpferisch verstanden als Teilnahme des Christen an der Weltrevolution“ (89). „Die täglich in vielen Formen getätigte Verweigerung der Brüderlichkeit . . . ist die Todeskrankheit der Christenheit“ (91).

Die hier behandelten Themen sind ohne Zweifel von jüher Aktualität. Manche Beiträge sind leider recht kurz ausgefallen, so daß auch nicht immer die Gefahr von Mißverständnissen abgewehrt ist. Zu diesen mindestens ambivalenten Terminologien gehört z. B., Politik als „eine Handlungsform der Nächstenliebe“ (24) zu bezeichnen. Ist es eine adäquate Kennzeichnung des modernen Krieges, ihn als den „Höhepunkt der Entfremdung“ (26) anzusehen (hier scheint ein richtiger Gesichtspunkt aus der marxistischen Konzeption herausgegriffen und verabsolutiert zu sein). Eine ähnliche „Uneigentlichkeit“ dürfte die Rede vom „Ontologischen Wendepunkt der Geschichte“ (27) sein; es handelt sich doch eher um eine Krisis im ursprünglichen Sinne des Wortes. Wenig präzise bzw. abgesichert hört sich folgender Satz an: „Eine wirklich christliche Haltung schließt den Aufstand gegen die gegenwärtige Situation der Welt . . . ein“ (33). Das auf den Krieg Angewandte, der — wie zu Recht gesagt wird — nur von den Wurzeln her ausgemerzt werden kann, gilt allerdings auch von der Revolution; denn die bei ihr gebrauchte Gewalt kann — wenn auch „nur“ analog — zu kriegsähnlichen Wirren und Nöten führen. (In dieser jüngst öfters feststellbaren Akzentverlagerung von kriegerischer Gewalt auf revolutionäre Gewalt liegt offensichtlich ein pragmatisches Philosophumenon des Marxismus [selbst maoistischer Prägung] vor). Nicht zu Unrecht weist Seeber darauf hin, daß die christliche Usurpierung säkularisierter Denkformen und weltlicher Strukturen die Faktoren technisch-wissenschaftlicher Evolution unterschätze (49). Eben deswegen ist es — wie Weyhe betont — auch nicht damit getan, die Sprache der Verkündigung „unserer Welt bloß anzupassen“ (78). Die vom Neuen Testament verlangte „Unterscheidung der Geister“ erfordert mehr als eine Adaptation an weltliches Vokabular, mehr als Assimilierung eines irdischen Denkstils (vgl. 78). Wenn man Politik in *sensu stricto* nimmt, dann sind die 13 Abhandlungen freilich nicht homogen; bald kommt der Wirtschaft, bald der Publizistik, bald der Pädagogik und Katechetik die Priorität zu. Der Untertitel „Über die öffentliche Verantwortung der Christen“ gibt den Inhalt treffender wieder. Damit ist aber auch schon gesagt, daß der Sammelband einem Thema verpflichtet ist, das jüngsten sozial-theologischen Desiderien entspricht. M. Rock, Mainz

Pronzato, Alessandro: Die Ordensfrau nach dem Konzil. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1968, 364 Seiten, Leinen 19,80 DM.

Folgender Text vermag einen Einblick in die geistliche Verfassung des Verf. zu geben: „Herr, gib mir Weitblick. Gib mir ein offenes Herz, geöffnete Augen, ein waches Gehör und Füße, mit denen ich alle Wege betreten kann, auf denen Menschen gehen. Laß mich in den ‚Zeichen der Zeit‘ deine Stimme erkennen. Hilf mir, daß ich angesichts der unbegrenzten Räume, die du vor mir auftust, nicht schwindlig werde. Nimm mir die Scheuklappen ab, und befreie mich von der jämmerlichen Haltung, dir am Zeuge flicken zu wollen. Mein Beruf soll sein, dir als Jünger zu folgen, wirklich katholisch zu sein. Die Weiten, die sich vor mir auftun, mögen nur begrenzt sein von den Balken deines Kreuzes.“

In diesem Geist sind die Anleitungen für eine Spiritualität der Ordensfrau geschrieben. Der Verfasser ist ein Seelsorger durch und durch, ein wacher und froher Christ, der Gott und die Brüder und die Welt liebt; ein Theologe, der das Ordensleben so sieht wie das Konzil, als Nachfolge Christi, Teilnahme am Pascha-Mysterium seines Lebens, an seinem Kreuz und seiner Herrlichkeit, als Zeichen und Zeugnis für ihn. „Wenn Christus nicht völlig unser Herz erfüllt, ohne Hohlräume zu lassen, wenn wir kein echtes geistliches Leben führen . . ., wenn wir, kurz gesagt, nicht wirklich in Christus ‚verliebt‘ sind, dann nützen weder besondere Bescheidenheit im äußeren Auftreten, noch Abtötmittel, noch die Richtlinien der Klugheit.“ So schreibt der Verfasser auf Seite 165, und dann zitiert er das Wort von Monsignore Huyghe, dem Bischof von Arras: „Man kann es nur so sagen, auch wenn es paradox erscheint: Keuschheit, Armut und Gehorsam gibt es eigentlich nicht. Es gibt nur Christus.“

Dem Verfasser sind die krankhaften Verfaßtheiten des Formalismus und Legalismus, des Pharisäismus und Triumphalismus keineswegs unbekannt. Er nennt die Kinder dieser

Freud- und Friedlosigkeit mit Namen. Er hilft Komplexe lösen und korrigiert irrige Ansichten. Pronzato schenkt den Ordensfrauen nach dem Konzil ein weises und kluges Buch, das in leicht verständlicher, oft origineller und spannender Darstellung die Wahrheit sagt; das belehrt, ohne zu ermüden, ein Buch, das helfen kann, die den Orden vom Konzil aufgetragene Erneuerung mutig vorwärtszutreiben und sie zu wagen im Vertrauen auf den Geist des in seiner Kirche immer gegenwärtigen Herrn.

Das Buch ist eine innige, beglückende Bereicherung für Geist und Herz. Ich wünsche es in die Hand jeder Ordensfrau, vor allem der Novizenmeisterinnen.

Schwester M. Isentrud Hülsbeck, Trier

Lapide, Pinchas E.: Rom und die Juden. Freiburg: Herder-Verl. 1967, 376 S., Lw. 24.— DM.

Zwei Bücher sind in der jüngsten Zeit erschienen, die das Interesse nicht allein der Katholiken, ganz besonders aber des katholischen Klerus um so nachhaltiger verdienen, als die bisherige Diskussion um die angebliche Mitschuld der katholischen Kirche an der nationalsozialistischen Vernichtung der Juden noch ungeschmälert im Bewußtsein der Allgemeinheit verharret. Das eine Buch stammt aus der Feder des Wiener Historikers und Publizisten Friedrich Heer, Titel „Gottes erste Liebe“; darin geht es allein und einseitig nur um die schreckliche Schuld der Christen an der Judenheit während der vergangenen 19 Jahrhunderte kirchlicher Geschichte. Die andere Veröffentlichung hat einen Juden zum Autor, den heutigen Leiter des israelischen Regierungs-Pressbüros in Jerusalem, Pinchas E. Lapide. Auch Lapide zählt die Fakten auf, die einem Christenmenschen leider allzu unbekannt, unbewußt und unberechtigt sind und die dem zeitlichen Bild der Kirche schreckliche Verunstaltungen zufügen. Dennoch unterscheiden sich Heer und Lapide erheblich. Während Heer wie aus purem deutschem Idealismus agiert, ist es Lapide um nüchterne, unterkühlte Gerechtigkeit zu tun. Was der hervorragende Katholik aus stellvertretendem, also radikalem Büsserwillen übersieht, nämlich das verborgene Verdienst des XII. Pius um die Rettung von Juden, das ist die glanzvolle Polemik des beamteten Israels gegen den „Stellvertreter“ von Hochhuth.

Lapide steht nicht an, der Wahrheit über die beiden Päpste während des faschistischen Zeitalters die vorenthalte, wenn nicht gestohlene Ehre zu geben. So sind wir einem Hochhuth zwar nicht undankbar wegen der Stoffwahl und der Sprengkraft seines Stückes, doch was wir damals schon ahnten, wird uns heute zur Gewißheit: der böse, glatte, feige, kalte, rach- und ränkesüchtige, verbrecherische (!) Pacelli-Papst ist eine unverantwortliche, unhaltbare Verzeihung, deren sich ausgerechnet ein Deutscher schuldig gemacht hat, da doch Pius XII. wie kein anderer Souverän oder Präsident neben ihm auch in solchen Jahren zu uns Deutschen hielt, als kein Ausländer und kaum selbst ein Deutscher ein Stück Vertrauen in uns setzen mochte. Lapide weist nach, woher und wohin Pius XII. alle „seine“ 860 000 — achthundertsechzigtausend — Juden rettete und retten ließ. Und warum er schweigen mußte. Daß Pius XII. sich vor dem Konzentrationslager nicht fürchtete und für ihn bereits in Thüringen ein „Camp“ vorbereitet war, legt der jüdische Autor glaubhaft dar.

Auch Joh. XXIII. flieht der Autor Kränze. Nicht weniger ehrenhaft ist Kardinal Bea erwähnt, durch dessen Interventionen auf dem II. Vatikanischen Konzil die sogenannte Juden-Erklärung innerhalb der Konstitution „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ zustande kam.

Die Lektüre dieses Buches scheint dem aufmerksamen Zeitgenossen und Prediger unerläßlich. Überraschendste Dokumente werden in Fülle ausgebreitet. Wem ist bekannt, daß Pius XII. schon 1917 als Nuntius in München einen wesentlichen Anteil daran hatte, die Judenheit Jerusalems und die hl. Stätten damals vor dem zerstörerischen Rückzug der Türken zu retten? Wem ist bewußt, daß auch der gegenwärtige Hl. Vater seitens jüdischer Truppen noch vor Kriegsende eine goldene Medaille angetragen erhielt, weil auch er persönlich jüdische Menschen vor dem Untergang bewahrt hatte?

Dieses Buch befreit uns buchstäblich von Unwissen, nicht zuletzt ist es eine großartige Geste jüdisch-christlicher Verständigung.

Clercq, Bertrand de: Soziologie und moderne Gesellschaft. Ein Essay über das soziale Problem. München: Manz-Verl. 1968. 136 S. (Reflexion, Bd. 7) kart. 9,50 DM.

Mit vorliegender Arbeit beabsichtigt der Verfasser, welcher an der Universität Löwen Sozialwissenschaften lehrt, „die Reichweite der Funktion bewußt zu machen, die der Soziologie bei der Gestaltung der Gesellschaft zukommt“ (2). Beschrieben werden in den drei ersten Kapiteln die Entstehung des modernen Kulturtypus (15—28); die Sozialisierung (29—36); der gemeinsame Ursprung des Sozialismus und der Soziologie (37—63). Kapitel IV handelt vom sozialen Selbstbewußtsein des Menschen und von der sozialen Ordnung (69—87); die Rolle der Soziologie in der industriellen Gesellschaft ist Gegenstand des V. Kapitels (88—118); Kapitel VI: „Die Soziologie als soziales Problem“ (119—124) beschließt die Studie.

De Clercq will zunächst ermitteln, „wie der Evolutionsprozeß, aus dem die moderne Gesellschaft hervorging, . . . zur Grundlegung der Soziologie geführt hat“ (15). Die Moderne ist charakterisiert durch den Abbau der öffentlichen Funktionen, der Position und der Macht der Kirche (23). Bei dieser Desintegration kommt der Renaissance ein Hauptanteil zu (24), sofern sie autonomes Denken glorifizierte, die exakten Wissenschaften vorantrieb, die Technik anbahnte und den Liberalismus förderte (25), eben den Prozeß der Säkularisierung (26). Der moderne Mensch ergreift bewußt Besitz von den sozialen Vorgängen; die soziale Dimension wird zum Thema philosophischer Besinnung (30) und systematischer Erforschung (31). Comte und den Frühsozialisten erwuchs zusehends die Erkenntnis, die Soziologie als „letzte und höchste Wissenschaft sei nicht nur eine Frucht wissenschaftlichen Fortschritts, sondern die Lösung des sozialen Problems, . . . der Ort, an dem der Fortschritt in eine definitive Ordnung einmünde“ (51). Marx erweist sich in diesem Kontext für nahezu alle Strömungen im Bereich der Soziologie als „ein Denker, mit dem man sich auseinanderzusetzen hat“ (67). „Sozialismus und Soziologie sind jeweils andere Weisen, das soziale Leben zum Problem zu machen“ (71). Weil die Soziologie eine Humanwissenschaft darstellt, ist sie auch „stets mehr als eine unbeteiligte Feststellung“ (94).

Der Verfasser unterstreicht sehr zu Recht den philosophischen Belang der Soziologie; er signalisiert mit guten Gründen die Gefahren bzw. Defekte des modernen Trends einer mathematisierenden Positivierung und quantifizierenden Antimetaphysik soziologischer Forschung. Das heißt indes nicht, die Soziologen sollten Philosophen werden, aber „der Soziologe kann sich nicht darauf beschränken, nur Soziologie zu betreiben“ (95). Als Humanwissenschaft ist Soziologie „Instrument menschlichen Selbstverständnisses, des Suchens und Verwirklichens menschlicher Sinngabe“ (94). Hier fallen vornehmlich der philosophischen Sozialanthropologie entscheidende Aufgaben zu (vgl. 94).

De Clercq ist sich der fundamentalen methodologischen Probleme in der Soziologie bewußt, die sich nach seiner Meinung auf „Meta-Soziologie“ hin offenhalten sollte (99). Dem Verfasser wäre man dankbar, wenn er das Problem der Wahrheit in der Soziologie erörtert hätte (vgl. 118); denn von hier her ließen sich wissenschaftstheoretisch bedingte Differenzen zwischen Philosophie und Soziologie geeignet erhellen. Der Autor legt jedoch ein Essay vor. Angesichts dieses bescheidenen Anspruchs verdient die Studie durchweg Anerkennung, vermittelt sie doch einen weitgespannten Einblick in die kulturhistorische Genese und humanwissenschaftliche Funktion der sich heute fast monopolartig gerierenden Soziologie.

Manche Passagen lesen sich nicht leicht. Die Diktion hat weithin wissenschaftlichen Charakter und geht somit über den Rahmen eines Essays hinaus. Der stellenweise etwas schwerfällige Stil geht wohl auf das Konto der Übersetzung.

M. Rock

Girardi, Jules: *Marxisme et Christianisme*. Postface par Roger Garaudy. Paris: Desclée-Verl. 1968, 316 S. (L'athéisme interrogé), kart.

Das mit einem Vorwort von Kardinal König eingeleitete (5—7) und mit einem Nachwort von R. Garaudy ausklingende (303—314) Werk ist die französische Fassung des italienischen Originals „*Marxismo e Cristianesimo*“. Der Verfasser behandelt den weiten Problemkomplex unter vier Leitlinien: marxistischer und christlicher Humanismus (15—158); marxistische und christliche Solidarität (161—196); Marxismus und Integralismus (199—231); Friede und Revolution (235—300).

Die marxistische Doktrin betont einerseits ihre Wissenschaftlichkeit und versteht sich andererseits bzw. zugleich als „Philosophie der Praxis“ (24), wodurch die Welt menschenwürdig gemacht werden soll (28 f.). Der Begriff der Praxis wird zur Funktion eines Humanitätsideals (29). An der Wurzel des Marxismus steht also eine axiologische Affirmation (ebda), Intuition (30), eine wirksame, operationelle Weltanschauung (32): der entfremdete Mensch muß durch den Humanisierungsprozeß befreit werden. Insofern ist Marxismus Soteriologie (36), die den Menschen wählt, während im Kapitalismus der Mensch verknecet und ausgebeutet werde. Diese Befreiungsaktion des Menschen macht den Marxismus zu einem „demiurgischen Humanismus“ (44), der sich zur Erde bekennt (51) und die Arbeit als Selbstsetzung des Menschen zum valorisierenden Faktor schlechthin erklärt (58). Der Marxismus ist ein gemeinschaftlicher Humanismus (65); denn die proletarische Solidarität ist die Bedingung der Wirksamkeit der Praxis (68). Sie fordert Liebe in weltweiter Dimension (70), verlangt aber zugleich militante Haltung (78). In allem beansprucht der Marxismus eine wissenschaftlich fundierte Weltanschauung zu sein (82), die einzige Philosophie, die Wissenschaft erst möglich mache (84). Die in der Gemeinschaftlichkeit der Arbeit gründende Solidarität (167) wird groß geschrieben, während im Christentum oftmals der Bezug zum Gemeinschaftlichen zu kurz komme (181—183), obwohl doch Christus die Liebe unter den Brüdern lehrte (185) und der Christ Gott nur dann treu sein kann, wenn er dem Menschen treu ist (186). Die christliche Liebe hat ja sehr wohl eine „weltliche Dimension“ (188). Ein erneuertes d. h. aus seinen Ursprüngen lebendes Christentum könnte die legitimen marxistischen Bestrebungen akzeptieren — im Sinne einer besseren Harmonisierung der personalistischen und sozialen Sicht (191). „Die christliche

Berufung ist eine Zusammen-Berufung" (convocation) (194). Auf dieser Ebene müßte ein Dialog möglich sein, wenngleich die Gefahr des sich hermetisch versteifenden Integralismus in beiden „Systemen“ sehr groß ist (202–205). Doch: in der marxistischen Welt gerät etwas in Bewegung, und das II. Vaticanum bedeutet prinzipiell das Ende des katholischen Integralismus (205). Die fortschrittlichen Marxisten und die progressiven Christen sind zu einem Dialog bereit und fähig. Voraussetzung dazu ist je die Überwindung des Integralismus (206), dabei fällt dem Marxismus in erster Linie die Aufgabe zu, den relativ autonomen Wert der Person wiederzuentdecken (228). Auch angesichts der Fragen um Frieden und Revolution hat man es sowohl beim Marxismus als auch im Christentum mit historischen Mächten zu tun, die dasselbe (nämlich Frieden) anstreben, allerdings unter verschiedenen Vorzeichen und mit ungleichen Inhalten (238), haben doch in beiden Systemen Begriffe wie Frieden, Gerechtigkeit, Solidarität, Brüderlichkeit, Demokratie radikal verschiedene Bedeutungen (241). Z. B. hat auch der Krieg einen je verschiedenen Stellenwert: für den Christen hat er vornehmlich subjektive Ursachen (245), während der Marxist den objektiven „Bedingungen“ den Primat einräumt (246), so daß der Friede dort die persönlich-innerliche Umkehr, hier die Veränderung transsubjektiver Strukturen (durch Revolution) voraussetzt.

Indes konvergieren heutzutage die beiden Positionen zusehends (249 f.). Gerade das II. Vaticanum hebt stark auf die in Strukturen objektiv verankerten Ungerechtigkeiten ab, welche es zu tilgen gilt, wenn auch „die christliche Revolution . . . eine innere Bekehrung (conversion) ist“ (258). Die christliche Revolution der Liebe bekämpft alle diese Entfremdungen (261). „Die Liebe muß über die Strukturen gehen“ (277). Das revolutionäre Ideal ist nicht wesentlich mit Atheismus gekoppelt (261). Auch für den Christen gibt es eine „von der Liebe, von der Nicht-Gewalt geforderte Gewalt“ (281). Zwischen Gewalt und Revolution muß also unterschieden werden (282).

Der Autor schließt mit der zuversichtlichen Feststellung, daß die bestehenden Divergenzen „nicht tiefe Konvergenzen ausschließen, die ein gemeinsames Aktionsprogramm begründen könnten“ (296). Daß sowohl theoretisch-doktrinär als auch historisch-praktisch im letzten aber die Unterschiede beträchtlicher sind als die Affinitäten zwischen Marxismus und Christentum, entgeht nicht. Dies erhellt auch aus den Darlegungen Garaudys über den Tod, eines Autors, der sich in seiner neomarxistischen Interpretation ja keineswegs als ein monolithischer Integralist und starrer Dogmatist ausweist. In marxistischer Sicht hat der Tod so etwas wie einen pädagogischen Sinn. „Er verbietet es, den menschlichen Horizont auf den des Individualismus und Egoismus einzugrenzen“ (313). Die Ewigkeit ist jene Dimension, die unsere Individualität hinter sich läßt (314). Allein die menschliche Gattung ist es, die dem Ableben des einzelnen einen Sinn zu verleihen vermag.

Girardi bleibt sich in allen Dingen seiner — insbesondere im ersten Teil — minutiösen Darstellung der vielen Inkonvenienzen bewußt. Der Dialog müßte und kann beim Menschen, am Humanismus ansetzen. Aber eben dieser kennt auf beiden Seiten eine streckenweise prinzipiell andersartige Fassung des Ethischen, des Wirtschaftlichen, des Sozialen, des Wissenschaftlichen, des Revolutionären.

Des Autors Leistung ist uneingeschränkt anzuerkennen. Dem Rezensenten ist keine Studie bekannt, welche das Thema — bei unkomplizierter Diktion — in gleich differenzierender und abwägender Weise entfaltet. Durch die jeweilige Gegenüberstellung der marxistischen und christlichen Position gewinnt das Buch an wohlthuender Übersichtlichkeit. Solche Vorzüge und die evidente Aktualität sind die geeignetste Empfehlung dieser Arbeit.

M. Rock, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

- Altizer, Thomas J. J.: ... Daß Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus. — Zürich: Zwingli-Verl. 1968. 183 S. Kart. 14,— DM.
- Bernard, Johannes: Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie. Erfurter Theologische Studien 21. Leipzig: St.-Benno-Verlag, 1968. 402 S. Kart. o. Pr.
- Bunnik, Ruud J.: Das Amt in der Kirche. Krise und Erneuerung in theologischer Sicht. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1969. Pb. 220 S., 16,80 DM.
- Cardonnel, Jean: Gott in Zukunft. Aufforderung zu einer menschlichen Welt. Reihe Experiment Christentum 3. München: Pfeiffer, 1969. Brosch. 196 S.
- Deckers, M. C.: Le Vocabulaire de Teilhard de Chardin. Les Éléments grecs. Gembloux: Editions J. Duculot, 1969. Kart. 212 S. 200 FB.
- Der „Politische“ Jesus. Seine Bergpredigt. Hrsg. von Marianne Müßle. Pfeiffer-Werkbuch Nr. 76 (Abteilung Geistliches Leben). München: Pfeiffer, 1969. 144 S. Kart. 7,60 DM.
- Die hermeneutische Frage in der Theologie. Herausgegeben von O. Loretz und W. Stolz. Schriften zum Weltgespräch, Band 3. Freiburg — Basel — Wien: Herder, 1968. 514 S. Lw. 56,— DM.
- Die Interpretation des Dogmas: hrsg. von Piet Schoonenberg. Aus dem Niederländischen übertragen von H. A. Mertens. Düsseldorf: Patmos, 1969. Pb. 180 S., 12,80 DM.
- Duss-von Werdt, Josef: Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik. Zürich — Einsiedeln — Köln: Benziger, 1969. Kart. 108 S., o. Pr.
- Esbroeck, Michel van: Herméneutique, Structuralisme et Exégèse. Essai de Logique kérygmétique. Tournai: Desclée, 1968. 200 S. Brosch.
- Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Hrsg. von E. Schweizer, U. Wilckens, R. Schnackenburg, J. Blank (in Gemeinschaft mit dem Neukirchener Verlag). Vorarbeiten Heft 1. Zürich — Einsiedeln — Köln: Benziger-Verlag, 1969. 108 S. Kart. 16,80 DM.
- Existenziale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Ansatzes von Hubertus Halbas. Hrsg. von Günther Stachel. Reihe Unterweisen und Verkünden 6. Zürich — Einsiedeln — Köln: Benziger-Verlag, 1969. Brosch. 228 S., o. Pr.
- Gerken, Alexander: Offenbarung und Transzendenz Erfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie. — Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1969. 116 S., kart. 9,80 DM.
- Grabner-Haider, Anton: In Gottes Zukunft. Theologische Meditationen 22. Zürich — Einsiedeln — Köln: Benziger, 1969. Kart. 46 S., o. Pr.
- Grosse-Jäger, Hermann: Eucharistiefeyer für Kinder. Ein Werkbuch für Eltern, Kindergärtnerinnen, Priester und Lehrer zur Vorbereitung der Eucharistiefeyer für Kinder vom 5. bis 8. Lebensjahr. Düsseldorf: Patmos, 1969. 154 S. Lw. 12,80 DM.
- Henneken, Bartholomäus: Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes. Stuttgarter Bibelstudien 29. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1969. 122 S. Pb., o. Pr.
- Höfer, Albert: Modelle einer pastoralen Liturgie. Vorschläge zur Reform. Graz: Styria, 1969. Brosch. 258 S., 13,80 DM.
- Huber, Wolfgang: Passah und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche. Beiheft zur ZNW 35. Berlin: Töpelmann, 1969. 255 S., Lw. 48,— DM.
- Hüster, Wilhelm: Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute. Lalengedanken zu theologischen Fragen der Gegenwart. Reihe Experiment Christentum 4. München: Pfeiffer, 1969. 224 S., kart. 9,80 DM.
- Illies, Joachim: Wissenschaft als Heilserwartung. Der Mensch zwischen Furcht und Hoffnung. Stundenbücher 84. Hamburg: Furcht, 1969. 134 S., kart. 3,60 DM.
- Kolping, Adolf: Wunder und Auferstehung Jesu Christi. Theologische Brennpunkte 20. Bergen-Enkheim: Kaffke, 1969. Kart. 72 S., 7,80 DM.
- Kuchler, Walter: Sportethos. Wissenschaftliche Schriftenreihe des deutschen Sportbundes 7. München: Johann Ambrosius Barth, 1969. Lw. 298 S., 32,— DM.

- Leroy, Herbert: Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums. Bonner Biblische Beiträge 30. Bonn: Hanstein, 1969. Brosch. 195 S., 37,20 DM.
- Liebig, Rudolf: Die andere Offenbarung. Christlicher Glaube im Gespräch mit der modernen Wissenschaft. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Augsburg: Winfried Werk, 1969. 215 S. 8 Bildtafeln. Pb. 11,80 DM.
- Long, Burke O.: The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament. BZAW 108. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1968. 94 S. Lw.
- Martyria-Leiturgia-Diakonia. Festschrift für Hermann Volk, Bischof von Mainz. Hrsg. von O. Semmelroth, K. Rahner und R. Haubst. Mainz: Grünewald-Verlag, 1968. 456 S., Lw. 48,— DM.
- Merendino, Rosario Pius: Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12—26. Bonner Biblische Beiträge 31. Bonn: Hanstein-Verlag, 1969. 458 S., brosch. 58,80 DM.
- Mohler, James A.: The Beginning of Eternal Life. The Dynamic Faith of Thomas Aquinas, Origins and Interpretation. New York: Philosophical Library, 1968. 144 S., 4,95 Dollar. Lw.
- Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Hrsg. von Johannes B. Lotz. Freiburg — Basel — Wien: Herder, 1968. 264 S. Lw., o. Pr.
- Pfeil, Hans: Tradition und Fortschritt im nachkonziliaren Christsein. Freiburg: Seelsorge-Verlag, 1969. 100 S. Brosch. 4,80 DM.
- Pluta, Alfons: Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3,25a. Stuttgarter Bibelstudien 34. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1969. 128 S. Pb., o. Pr.
- Rahner, Karl: Zur Reform des Theologiestudiums. Quaestiones Disputatae 41. Freiburg — Basel — Wien: Herder, 1969. Brosch. 124 S., 12,80 DM.
- Rahner, Karl: Ich glaube an Jesus Christus. Theologische Meditationen 21. Zürich — Einsiedeln — Köln: Benziger, 1969. Kart. 70 S., o. Pr.
- Rehm, Martin: Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja. Elchstätter Studien, Neue Folge, Bd. 1. Kevelaer: Verlag Butzon und Bercker, 1968. 432 S. Lw. 48,— DM.
- Rey, Karl Guido: Das Mutterbild des Priesters. Zur Psychologie des Priesterberufes. Köln: Benziger-Verlag, 1969. 144 S. Brosch. 14,80 DM.
- Scheeben, Matthias J.: Gesammelte Schriften Bd. VIII: Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Heribert Schaaf. Freiburg — Basel — Wien: Herder, 1967. Lw. 310 S., 45,— DM.
- Schenke, Ludger: Auferstehungsverkündigung und Leeres Grab. Stuttgarter Bibelstudien 33. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1969. 118 S. Paperb. 7,80 DM.
- Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik Bd. 1. München: Hueber-Verlag, 1969. 792 S. Lw. 48,— DM.
- Schmidt, Margot: Richard von St. Viktor: Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes Neue Folge 8. München — Paderborn — Wien: Schöningh, 1969. 76 S. Kart. 8,80 DM.
- Schürmann, Heinz: Der Paschamahlerbericht Lk 22, (7—14) 15—18. Neutestamentliche Abhandlungen Bd. 19 Heft 5. Münster: Aschendorff, 1968. Kart. 124 S. 14,80 DM.
- Schütz, Paul: Warum ich noch ein Christ bin. Eine Existenzzerfahrung. Dritte Fassung. Hamburg: Furcht, 1969. 248 S. Lw. 12,80 DM.
- Schulz, Winfried: Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis. Analecta Gregoriana 173. Rom: Gregoriana, 1969. Brosch. 351 S. 4000 Lit.
- Tellechea Idigoras, Jose I.: El Arzobispo Carranza y su tiempo. Madrid: Guadarrama Ediciones, 1968. Bd. I und II, 812 S. Brosch., o. Pr.
- Theologische Brennpunkte. Aktuelle Schriftenreihe. Band 12/13. De Smedt — Bleistein — Schurr — Härlein: Jugend auf dem Weg zur Ehe. Bergen-Enkheim: Verlag G. Kaffke, 1969. Brosch. 96 S., 9,80 DM.
- Wagner, Ferdinand: Das Bild der frühen Ökonomik. Eine Soziologie des frühgriechischen Oikos. Salzburg — München: Stifterbibliothek, 1969. 222 S. Brosch. 7,20 DM.
- Waldenfels, Hans: Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. Beiträge zur ökumenischen Theologie, Band 3. München: M.-Hueber-Verlag, 1969. 328 S. Brosch. 29,80 DM.
- Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes. Auf Grund der synoptischen Überlieferung zusammengestellt von H. Schürmann. Freiburg — Basel — Wien: Herder, 4. Aufl. 1968. 430 S. Lw.

Die Theologie ist in Bewegung geraten. Verheißungsvolle Entwicklungen zeichnen sich ab. Eines der lebendigsten Zentren theologischer Arbeit ist heute die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen, deren vielgestaltiges Schaffen sich in einer der angesehensten und ältesten theologischen Fachzeitschriften, der 1819 gegründeten ThQ, spiegelt, die vom 149. Jahrgang (1969) ab modern ausgestattet in unserem Verlag erscheint.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DER
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT AN DER
UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Inhalt des 2. Quartalheftes

ABHANDLUNGEN

JOHANNES NEUMANN

PETER STOCKMEIER

HANS KÜNG

Befristete Amtszeit residierender Bischöfe?

Wahl und Amtszeitbegrenzung nach kanonischem Recht

Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche

Mitentscheidung der Laien in der Kirchenleitung und
bei kirchlichen Wahlen

DOKUMENTE

Briefwechsel mit Bischof Dr. Josef Schoiswohl

FORSCHUNGSBERICHTE UND KRITIK

GÜNTER BIEMER

KARL AUGUST FINK

MAX SECKLER

Die Bischofswahl als neues Desiderat kirchlicher Praxis

Zum Thema: Papstabsetzungen im Mittelalter

Luther und Thomas von Aquin

BESPRECHUNGEN UND UMSCHAU

*Zu beziehen durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag
Bezugspreis pro Jahrgang 24,— DM*

ERICH WEWEL VERLAG

MÜNCHEN UND FREIBURG/BRSG.





1968 / 1969

Bibliothek unseres Zeitalters

O. v. Nostiz, Praesenzen (Kritische Beiträge zur europ. Kultur) (22.50)

Schwarz-Weiß-Bücherei

Cuno Fischer, Schicksal der Zigeuner (ill. 8.50)

- * Eugen Skasa-Weiß, Der Schriftsteller und sein Minister Hyde, oder Das Traurige in der heutigen Literatur (ca. 10.80)

Orplid-Bücherei

- * Julius Overhoff, Rechtfertigung eines Verantwortungsbewußten (Erzählungen; 19.80)
- Elisabeth Fürst, Leben und Tod des Soldaten Kama (7.50)
- Christian Saalberg, Das Land der Ferne (Gedichte; 7.50)

Kultur der Nationen

- Kanada (Sayn-Wittgenstein; 22.50)
- Ägypten (Ziöck; 22.50)
- Italien (Sciacca; 22.50)
- Argentinien (Oven; 22.50)
- * Brasilien (Görgen; 25.—)
- * Mexiko (Caltöfen; 25.—)

Theologie und Philosophie

- Cardinal Newman-Studien VII. Folge (30.—)
- Catholicus, Um die Meinungsfreiheit (8.50)

Deutsche Landeskunde

- Schleswig-Holstein (Kamphausen; 22.50)
- Bayerisches Schwaben (Lautenbacher; 25.—)
- Westfalen (Schwarze; 30.—)
- * Kurhessen und Waldeck (Straub; 30.—)
- * Mosel und Saar (Thoma; 25.—)
- * Oberschwaben (Kramarczyk; 25.—)
- * Ehégau und Rangau (Funk; 30.—)

Fränkische Schatulle

- Georg Hetzelein, Goethe reist durch Franken (9.80)
- Walter Weidner, Begegnungen in Nürnberg (5.80)
- * Harsdörffer-Klaj, Pegnesisches Schäfergedicht (7.80)
- * Eugen Skasa-Weiß, Die Clairon / Ansbachs kleine Landesmutter (4.80)
- * Georg Schneider, Die Tafelrunde auf der Bettenburg (4.80)
- * Edgar Traugott, Deutschland — in Nürnberg betrachtet (7.80)
- * Georg Lohmeier, Franconia Benedictina (4.80)
- * H. M. v. Aufsess, Willibald Pirkheimer (illustriert) (5.80)

Kultur und Literatur

- Hellmut Kunstmänn, Der Heimatgedanke im technischen Zeitalter (1.50)
- * Perspektiven deutscher Dichtung XIII. Folge 1969 (5.—)
- Perspektiven deutscher Dichtung XI./XII. Folge 1967/68 (5.—)

Zeitschriften

- Die Besinnung — 24. Jg. (14.50)
- Burgen und Schlösser — 7. Jg. (16.—)
- Deutsch-Brasilianische Hefte — 6. Jg. (24.—)
- * Neuerscheinungen 1969
- Preise und Erscheinungstermine unter Vorbehalt

Anschrift des Verlags:
8500 Nürnberg-Ost, Feldgasse 38

Glock und Lutz

Charles de Foucauld

Briefe an Madame de Bondy

Von La Trappe nach Tamanrasset

Übertragen aus dem Französischen von Dr. phil. Herbert P. M. Shaad, 205 Seiten und zahlreiche Abbildungen, Leinen 19,80 DM

Inhalt: Die Vicomtesse de Bondy und der Pater de Foucauld, Das Leben in La Trappe 1890—1897, Im Heiligen Land, Nazareth und Jerusalem 1897—1900, Rückkehr nach Frankreich, Priesterweihe — Abreise nach Afrika 1900—1901, Beni-Abbès 1904—1905, Tamanrasset — Erster Aufenthalt 1905—1908, Drei Reisen nach Frankreich 1909—1911—1913, Tamanrasset — Letzte Jahre 1914 bis 1916.

Im Bereich der katholischen Welt und wohl weit darüber hinaus ist der Name Charles de Foucauld ein Begriff. Erstmals erscheinen nun seine Briefe an Madame de Bondy.

Es wird wenige Bücher geben, die über die reiche Seele dieses Mannes so viel Aufschluß geben wie dieses.

Loris Capovilla

Papst Johannes XXIII. – Zeichen der Zeit

123 Seiten mit zahlreichen Abbildungen auf Kunstdruck, 9,80 DM

Papst Johannes aus erster Quelle!

Das hier vorliegende Buch für „Freunde und Bekannte“ ist eine Übersetzung aus dem Italienischen.

An Hand von Briefen, Aufzeichnungen, authentischen Reden, führt uns der langjährige Sekretär Johannes' XXIII., Loris Capovilla — heute Erzbischof von Chieti — der dem Papst auch menschlich sehr nahe stand, durch dieses ebenso bedeutende wie außergewöhnliche Leben. Der Schwerpunkt liegt, wie der Titel schon sagt, auf dem Verständnis dieses Papstes als „Zeichen der Zeit“. Wörtlich sagt Papst Johannes: „Es ist nicht nur unsere Pflicht, den kostbaren Schatz (der kirchlichen Überlieferung und Struktur) zu hüten, sondern wir müssen uns mit frischem Mut und ohne Scheu den Aufgaben widmen, die unsere Zeit verlangt.“ Dies war auch der Inhalt jener geheimnisvollen Eingebung und inneren Erkenntnis, die ihn zur Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils veranlaßte.

VERLAG JOSEF HABEL REGENSBURG 9

Nikolaus von Kues - Weltmann und Gottsucher

Politiker und Kardinal - der letzte Scholastiker und der erste Moderne

Aschendorff

Die „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft“ zeigt die Aktualität seiner Persönlichkeit und die Spannweite seines einzigartigen Lebens, das philosophische Spekulation, seelsorgerliche Praxis, mathematische und naturwissenschaftliche Forschung, theologische Meditation, landesfürstliche Regentschaft und kuriale Diplomatie mit gleicher Genialität zu bewältigen vermochte.

Erich Meuthen: Nikolaus von Kues
Skizze einer Biographie — 2. Auflage

„Einer der besten Cusanus-Kenner . . . entwirft in souveräner Stoffbeherrschung ein Lebensbild dieses universalen Denkers und Kirchenfürsten, wie wir es in dieser Prägnanz noch nicht besaßen“ (*Deutsches Archiv für Erforschung des MA*)

„Meuthens durch souveräne Strichführung imponierende Skizze ist vor allem deshalb beachtlich, weil sie dem Kenner einen komprimierten Abriss und dem Interessierten einen explizierfähigen Grundriß an die Hand gibt. Meuthen kommt auf alles zu sprechen, ohne der Gefahr zu unterliegen, über alles zu reden“ (*Frankfurter Allgemeine*).

„Eine nicht nur wissenschaftliche, sondern auch literarische Leistung, die man beim Lesen des Buches vor der faszinierenden Gestalt des Cusaners leicht vergißt. Ein Meisterwerk der Kurzbiographie“ (*Geist und Leben*). — 136 Seiten, 4 Tafeln, Leinen 9,80 DM.

Erich Meuthen: Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil

„Der ‚Fall‘, der hier mit einer erstaunlichen Fülle von Tatsachen äußerst sorgfältig ausgebreitet wird, ist eben nicht nur einer der zu allen Zeiten immer wiederkehrenden Machtkämpfe um ein

geistlich-politisches Amt im Gefüge des Heiligen Römischen Reiches. Dank der schon in dieser frühen Zeit überlegenen Art des Cusanus wird dieser Streit zu einer Disputation, in dem die rechtlichen, politischen und kirchlichen Fragen dieser spätmittelalterlichen Epoche zur Darstellung kommen“ (*Theologische Literaturzeitung*). — 306 Seiten, kart. 24,— DM.

Reinhold Weier:

Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues bis Martin Luther

Luther hat in den für seine Entwicklung hochbedeutsamen Jahren 1512 bis 1516 in dem Psalmen- und Pauluskommentar des Faber Stapulensis cusanisches Gedankengut kennengelernt. In diesen beiden Werken Fabers sind zahlreiche Gedanken des Cusanus eingestreut und in den Dienst bibeltheologischer Erörterungen gestellt.

Diese Untersuchung geht zunächst der Frage nach, welche Bedeutung Cusanus für die beiden genannten Werke Fabers hat, und prüft dann, inwieweit das von Faber übernommene Gedankengut des Cusanus bei Luther wiederzufinden ist oder wenigstens Luthers Denken angeregt hat. — 253 Seiten, kart. 38,— DM.

Norbert Henke: Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues

Diese Untersuchung zeigt die Vielschichtigkeit des cusanischen Abbildbegriffs und macht die darin angelegten Ansätze des modernen Denkens sichtbar. 140 Seiten, kart. 20,80 DM.

Die „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft“ wird herausgegeben von Rudolf Haubst, Erich Meuthen und Josef Stallmach. Sie erscheint im Verlag Aschendorff Münster.

Neue Urteile, katholische und evangelische, über:

DIETRICH VON HILDEBRAND

Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes

Aus dem Englischen übertragen von Josef Seifert, 390 Seiten, Leinen 24,80 DM
Nach elf Monaten bereits die 4. Auflage. Ein Beweis, welch brennendes Verlangen nach Klarheit und Unterscheidung das Buch stillt!

Leon von Kukowski, Klerusblatt 1. 2. 69:

Was unserer Zeit mehr denn je not tut, ist die Unterscheidung der Geister. Entgegen der gegenseitigen Verketzerung in Progressive und Konservative — einer im Grunde „falschen Alternative“ — ist für Hildebrand einzig die Wahrheit das allein gültige Kriterium. Darum enthüllt er auch mit Nachdruck „die falsche Vorstellung von der Homogenität historischer Epochen“ und stellt damit den weitverbreiteten Irrtum derer bloß, die kritiklos in den Geist unserer Zeit verliebt sind und nur das „Moderne“ gelten lassen wollen. Hildebrand verschließt sich keineswegs den positiven Werten unserer Zeit. Gerade diese positive Grundausrichtung und vor allem die unbedingte Bejahung des Konzils, auf dessen Dekrete er sich immer wieder beruft, geben ihm das Recht, mit den drohenden Verirrungen so scharf ins Gericht zu gehen. Der Erfolg des Buches — die Erstauflage war in Amerika und in Deutschland bereits nach einem Vierteljahr vergriffen — bezeugt, wie sehr die aufgegriffenen Probleme die Besten unserer Kirche erregen. Eine philosophische und theologisch fundierte Diskussionsgrundlage von hohem Format für die dringend erforderliche postkonziliare Auseinandersetzung gewonnen zu haben, das ist der unschätzbare Wert dieses Buches.

EVANGELISCHE STIMMEN:

Wilhelm Stählin in „Quatember, Evangelischer Jahresbrief 1968“:

In dieser leidenschaftlichen Kampfschrift, die „aus einem tiefen Schmerz über das Auftauchen falscher Propheten in der Stadt Gottes geschrieben ist“, steht vieles, was mit einiger Abwandlung auch für unsere Evangelische Kirche Beachtung verdient.

Johannes Pfeiffer in: „Die Spur, Beiträge, Mitteilungen, Kommentare, Zweimonatsschrift für evangelische Lehrer in Deutschland“:

Angesichts der Verwirrung, die im christlichen Glauben durch den sogenannten Progressismus entstanden ist, wendet sich dieses heilsame Buch mit seinen klärenden und beschwörenden Unterscheidungen an jeden, dem das epidemische Gerede von einem angeblichen Mündig-Gewordensein des heutigen Menschen noch nicht das Bewußtsein von der menschlichen Wesensverfassung getrübt hat, wie sie durch innere Gespaltenheit und damit durch Erlösungsbedürftigkeit bestimmt ist. So gewiß manches in den Gedankengängen des Verfassers für den protestantischen Christen unannehmbar ist, so gewiß bleibt doch die Grundintention davon unberührt, die darauf zielt, wahre und falsche Erneuerung zu unterscheiden, den Blick zu schärfen für die Gefahren unserer Zeit, die Säkularisierung des Christentums abzuwehren und die Notwendigkeit des Heiligen gegenüber dem Weltlichen mit unbeirrbarer Entschiedenheit zu statuieren.

Hinweisen aber muß man noch besonders auf die verdienstvollen Anmerkungen des Übersetzers, die durch Heranziehung der jeweiligen Konzilstexte die Argumentation des Verfassers zugleich stützen und erläutern. Im ganzen bleibt ein klärendes und stärkendes Buch, dem weiteste Verbreitung dringend zu wünschen ist.

VERLAG JOSEF HABEL · REGENSBURG

Benziger

eine Auswahl

Neuerscheinungen

Bibelwissenschaft

**Schweizer, Wilckens
Schnackenburg
Blank (Hrsg.)**

**Evangelisch-Katholischer Kommentar zum
Neuen Testament (EKK)**

Vorarbeiten Heft 1 (EKK 1)

108 Seiten, kart. 16,80 DM (in Gemeinschaft mit dem Neukirchener Verlag). — Im Rahmen des EKK zum NT werden auf Jahrestagungen der Herausgeber und Mitarbeiter grundsätzliche und umstrittene Fragen in Referaten behandelt und in Beiheften zum Kommentar veröffentlicht. In diesem ersten Heft werden zwei Themen behandelt: Wieso und in welcher Weise hat der Verfasser des Kolosserbriefes in Kol 1, 15—20 den Christushymnus aufgenommen? Und: Warum sagt Paulus, aus Werken des Gesetzes werde niemand gerecht?

Theologie

J. Duss-v. Werdt

Theologie aus Glaubenserfahrung

Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik.

112 Seiten, kart. 16,80 DM

Alex Stock

Einheit des Neuen Testaments

Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie.

182 Seiten, kart. 16,80 DM

Elmar Klinger

Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte

254 Seiten, kart. 16,80 DM

Psychologie

K. G. Rey

Das Mutterbild des Priesters

Zur Psychologie des Priesterberufes. 144 Seiten, kart. 14,80 DM. — In dieser Arbeit wird bei den heutigen katholischen Theologen eine besondere und übermäßig ausgeprägte Mutterbindung festgestellt und gedeutet. So ist diese Untersuchung ein Beitrag sowohl zur Frage der Erziehung des Priesternachwuchses als auch zur Lösung der Zölibats- und Autoritätskrise in der Mutter Kirche.

Bitte fordern Sie unseren Prospekt „Theologie, Katechetik, Pädagogik“ an von Ihrem Buchhändler oder vom

Benziger

Benziger Verlag, 5 Köln, Martinstraße 16—20

In einem Augenblick, da die Theologie an einem Wendepunkt ihrer Geschichte steht und die tiefgreifende Erneuerung der theologischen Reflexion immer mehr in internationalem Rahmen vor sich geht, wird in diesem großangelegten dreibändigen Werk von einem internationalen Autorenstab eine Bilanz der Bemühungen der theologischen Fachwissenschaft seit Beginn des 20. Jahrhunderts aufgestellt, der Stand der heutigen Forschung dargelegt und der Umfang der auf die Theologie zukommenden Aufgaben abgemessen.

BILANZ DER THEOLOGIE IM 20. JAHRHUNDERT

Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt

In diesem Werk wird der vielbeschworene Dialog mit der Welt ernst genommen und in angemessener Breite geführt. Die Theologie wird deshalb schon vom Ansatz her in eine umfassende Perspektive gestellt, indem zunächst namhaften Fachleuten der Natur- und Sozialwissenschaften, der Philosophie, Psychologie, Kunst und Literatur das Wort gegeben wird. Diese formulieren zugleich die Fragen, die heute von ihrem Sachgebiet her an die Theologie zu stellen sind.

Auch die religiösen Erfahrungen der großen Weltreligionen und anderer christlicher Bekenntnisse wurden in dieses Werk eingebracht: sachkundige Autoren untersuchen die modernen religiösen Strömungen im Buddhismus, Islam, Hinduismus und Judentum und ihre Bedeutung für das Christentum; sie analysieren die Entwicklung der katholischen, evangelischen, anglikanischen und orthodoxen Theologie im 20. Jahrhundert und zeigen damit zugleich in konkreter Form die Interdependenz der religiösen Erfahrungen unserer Zeit auf.

Nach diesem vielseitigen Überblick über die wesentlichen Aspekte der heutigen Welt werden in 23 ausführlichen Beiträgen die theologischen Einzel- und Nebendisziplinen und ihre Entwicklung im 20. Jahrhundert dargestellt.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert

3 Bände, herausgegeben von Herbert Vorgrimler und Robert Vander Gucht, Großoktav, ca. 450 Seiten, Leinen, Subskriptionspreis je Band ca. 56,— DM, Bestell-Nr. 14 262. Fordern Sie ausführlichen Prospekt vom Verlag Herder an.

Verlag Herder Freiburg - Basel - Wien

JOSEPH HÖFFNER

Kolonialismus und Evangelium

Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter

2., verbesserte Auflage 1969 (1947 unter dem Titel „Christentum und Menschenwürde“ erschienen) VII, 455 Seiten, 6 Bildtafeln, 3 Textabbildungen, Leinen DM 39,—

AUS URTEILEN ZUR ERSTEN AUFLAGE:

Das Buch von Höffner zeichnet sich dadurch aus, daß es zu den ganz wenigen gehört, die das Material wohlgeordnet für eine einzige Epoche zur Veröffentlichung bringen. Es ist nicht nur ein wissenschaftliches Werk über die Anfänge der Kolonisation, sondern mehr noch der Versuch, eine Frage, die wir uns alle immer wieder gestellt haben, durch Präsentierung eines historischen Falles zu klären. Diese Frage lautet: Welcher Art waren eigentlich die Mächte, die in der bisherigen Geschichte Europas imstande gewesen sind, brutale Gewalt zu brechen? Es ist unmöglich, auch nur ein Hundertstel des Reichtums zu geben, von dem das Buch Höffners voll ist.

Merkur 9/1949

Die Geschichte der spanischen Kolonialethik zeigt, daß aus dem christlichen Gewissen die Kräfte der Erneuerung wachsen können, daß sie stark genug sind, gerade auch theologische Opiate zu überwinden.

Werner Schöllgen in: Frankfurter Hefte 7/1948

Höffner verdient für seine gründliche Erforschung der Vorgeschichte des neuzeitlichen Völkerrechts den Dank der Juristen, der Historiker und der Theologen.

Prof. Franz X. Arnold, Tübingen

Durch jede Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG TRIER

Monotheismus und Christusglaube – Gegensatz oder Synthese?

Aschendorff

Wilhelm Thüsing: Per Christum in Deum

**Studien zum Verhältnis von Christozentrik
und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen**

Jetzt in 2. Auflage

Ist Christus zwar ein »göttliches Wesen«, aber doch »eine Stufe unter Gott«, ein »Halbgott« (so W. Bousset), »in mancher Hinsicht ein Doppelgänger Gottes« (so J. Weiß)? Ist er »nicht Gott«, aber »bei Gott« (so der Schwedische Theologe Edv. Rodhe)?

Die ungeheure Spannung, die in der Tat zwischen Gottesglauben und Christusglauben besteht, hat der Apostel Paulus wie wenige andere erfaßt. Freilich macht er das Problem nicht zum Thema eigener Ausführungen. Was er darüber denkt, ist aus relativ wenigen expliziten Aussagen und einer Vielzahl von Andeutungen zu erkennen.

Wilhelm Thüsing hat sich die Aufgabe gestellt, aus diesen Aussagen und Andeutungen die Antwort zu gewinnen, die Paulus gibt. Seine Arbeit ist »eine wertvolle Leistung, die nicht lediglich längst Gesagtes wiederholt, sondern einen wirklich förderlichen Beitrag . . . liefert« (Biblische Zeitschrift).

„Immer wieder überrascht und erfreut einen Thüsing durch das Bestreben, die einzelnen Texte nicht nur obenhin, sondern allseitig zu erfassen, um nichts von ihrem Inhalt für seine Argumentation zu übersehen; durch die Klarstellung von verwendeten Begriffen und die Sorgfalt, mit der er seine eigenen Feststellungen und Fragestellungen bewertet« (Zeitschrift für katholische Theologie).

Das Werk ist »von großer und aktueller Bedeutung für Kirche und Theologie . . . Was . . . besonders angenehm berührt, ist (der) Versuch (des Verfassers), die Fruchtbarkeit und Bedeutung seines Themas für die Dogmatik, Liturgik und Pastoral der Gegenwart, ja für die christliche Existenz überhaupt zu zeigen« (Trierer Theologische Zeitschrift).

2., durchgesehene Auflage (mit einem Vorwort, das auf die traditions geschichtliche Fragestellung eingeht), 291 Seiten, kart. 32,— DM (Best.-Nr. 3626), Leinen 34,— DM (Best.-Nr. 3627). Bezug durch jede Buchhandlung.

Das Werk erscheint in unserer Reihe »Neutestamentliche Abhandlungen«. In dieser Reihe sind ferner erschienen:

Paul Hoffmann:
Die Toten in Christus.
Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie.

1966, X und 364 Seiten,
kart. 38,— DM,
Leinen 42,— DM,
2. Auflage im Druck.

Karl Kertelge:
»Rechtfertigung«
bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs.
1967, VIII und 335 Seiten,
kart. 38,— DM,
Leinen 42,— DM.

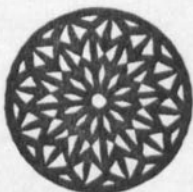
Anton Grabner-Haider:
Paraklese und Eschatologie bei Paulus.
Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. 1968, XXII und 160 Seiten,
kart. 24,— DM,
Leinen 28,— DM.

Rolf Baumann:
Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1, 1–3, 4.
1968, VI und 319 Seiten,
kart. 44,— DM,
Leinen 48,— DM.

Verlag Aschendorff,
Münster

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Eine Brücke zum Verständnis der modernen Theologie:

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert

Perspektiven, Strömungen,
Motive in der christlichen und
nichtchristlichen Welt.

3 Bände, je Band ca. 450 Seiten,
Ln. DM 56.—

Band 1 soeben erschienen!

Band 2 folgt Herbst 1969,

Band 3 Frühjahr 1970.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Dokument über den Dialog mit den Nichtgläubenden

Hrsg. v. Sekretariat für die Nicht-
gläubenden. Kommentiert von
Herbert Vorgrimler. Lateinisch-
deutsch. 65 S., kart. DM 3,80 (Nach-
konziliare Dokumentation Bd. 15).

Direktiven und praktische Anwei-
sungen im Anschluß an die be-
treffenden Konzilserklärungen.
Vorgrimler kennzeichnet Stärken
und Schwächen des Dokuments
und verweist auf die noch be-
stehenden praktischen Schwierig-
keiten.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Karl Kertelge, Trier
Die Funktion der Zwölf im
Markusevangelium

Rudolf Lange, Bamberg
Politische Theologie

Erwin Gatz, Düren
Peter Friedhofen (1819—1860):
sein Leben und Werk

Manfred Baldus, Köln
Ivo Hélorý:
Schutzpatron der Juristen

Besprechungen:
Neues Testament, Kirchenrecht,
Kirchenmusik

Heft 4
Juli/August 1969
78. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Beilagenhinweis: Den dieser Folge beigelegten Prospekt der **Verlagsbuchhandlung Ferdinand Schöningh, Paderborn**, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kodierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die Funktion der „Zwölf“ im Markusevangelium

Eine redaktionsgeschichtliche Auslegung, zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem neutestamentlichen Amtsverständnis*.

Von Professor Dr. Karl Kertelge, Trier

Die Frage nach der Bedeutung der „Zwölf“ im Urchristentum betrifft eines der interessantesten Kapitel der neutestamentlichen Überlieferung¹. Innerhalb der Schriften des Neuen Testaments spielen die Zwölf vor allem in den Evangelien eine bestimmte Rolle. Außerhalb der Evangelien ist nur noch an drei Stellen ausdrücklich von den Zwölfen die Rede: 1 Kor 15, 5; Apg 6, 2 und schließlich noch Apg 21, 14, wo in fast spielerischer Verwendung der Zwölffzahl gesagt wird, daß die „zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes“ auf den „zwölf Grundsteinen“ der Stadtmauer des neuen Jerusalem geschrieben sind². Paulus bezieht sich in 1 Kor 15, 5 auf die Zwölf als ein Glied einer ganzen Kette von Auferstehungszeugen, und zwar mit den Worten eines vorgegebenen urchristlichen Bekenntnisses. In Apg 6, 2 stellen die Zwölf die allgemein anerkannte Autorität des Jerusalemer Führungsgremiums dar, die in einem konkreten Gemeindefall Abhilfe schaffen, indem sie die Wahl der „Sieben“ veranlassen, diesen die Hände auflegen und sie mit einem bestimmten Auftrag versehen. Dieser Bericht von der Amtswaltung der Zwölf fügt sich in ein allgemeineres lukanisches Bild von den Zwölfen als den von Jesus zu seinen Lebzeiten bestellten Amtsträgern ein, die sodann vom Auferstandenen unmittelbar vor seiner Himmelfahrt in Apg 1, 4—12 als seine Zeugen „bis an das Ende der Erde“ (1, 8) bestellt werden. Tatsächlich ist dieses Bild, das Lukas in seinem Evangelium und der dem Evangelium korrespondierenden Apostelgeschichte von den Zwölfen entwirft, in der weiteren kirchlichen Tradition führend geworden. Wenn auch Lukas selbst den Ausdruck „die zwölf Apostel“ nicht verbaliter führt³, so ist doch die Identifizierung des urchristlichen Apostel-

*Antrittsvorlesung, gehalten am 18. 4. 69 an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Münster.

¹ Einführend sei zunächst auf die beiden Aufsätze von B. Rigaux aufmerksam gemacht: 1. Die „Zwölf“ in Geschichte und Kerygma, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*. Hrsg. von H. Ristow und K. Matthiae, Berlin 1961, 468—486; 2. Die zwölf Apostel, in: *Concilium* 4 (1968) 238—242 (Literatur).

² Daher scheint es zunächst fraglich, ob und wie weit diese Stelle für den Zwölferapostolat etwas besagt. Jedenfalls wird vom Kontext her erkennbar, daß die Zwölffzahl übergeordnet ist und die Formulierung „zwölf Apostel“ hier offenkundig einem solchen Zahlen-Schematismus folgt. Zu vergleichen ist das Vorkommen des Apostelbegriffs noch in Apg 2, 2 und 18, 20.

³ Vgl. jedoch Apg 1, 26 ἐνδεκα ἀπόστολοι.

amtes mit dem Zwölferkreis durch ihn vollständig durchgeführt. „Die Apostel“ sind bei ihm durchweg⁴ die „zwölf Apostel“.

Die Tatsache, daß das lukanische Bild von den „zwölf Aposteln“ nicht schlechthin der paulinischen Anschauung und der älteren synoptischen Überlieferung entspricht, hat die neutestamentliche Forschung seit F. Schleiermacher⁵ immer wieder beschäftigt⁶. In neuerer Zeit haben sich vor allem W. Schmithals⁷ und G. Klein⁸ mit diesem Problem von einem je verschiedenen Ansatzpunkt aus befaßt. Beide stimmen darin überein, daß die Zwölf-Apostel-Vorstellung ein Produkt aus nachpaulinischer Zeit sei. Die Frage des geschichtlichen Ursprungs dieser Vorstellung wird von beiden unterschiedlich beantwortet, je nach ihren besonderen Voraussetzungen. Während W. Schmithals⁹ eine angeblich in Kleinasien beheimatete „synoptisch-hellenistische Überlieferung“, die sich mit der Gnosis auseinanderzusetzen hatte, in Anspruch nehmen

⁴ Nur in 14, 4. 14 werden auch Paulus und Barnabas als „Apostel“ bezeichnet, ein Gebrauch, der vermutlich von Lukas unbezogen aus der vorgegebenen Überlieferung übernommen wurde. Vgl. H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HandbNT 7), Tübingen 1963, 79.

⁵ F. Schleiermacher, Das Leben Jesu, Vorlesungen an der Universität Berlin 1832 gehalten. Hrsg. von K. A. Rütenik, Berlin 1864, 367—382; ders., Über die Schriften des Lukas, 1817 (= Sämtliche Werke, Abt. 1. Zur Theologie, II, Berlin 1836, 62—65).

⁶ Vgl. K. H. Rengstorff: ThWNT I 406—446 (Art. ἀπόστολος); ders.: ThWNT II 321—328 (Art. δωδεκα); E. M. Kredel, Der Apostelbegriff in der neueren Exegese, in: ZKTh 78 (1956) 169—193, 257—305. Von den zahlreichen Beiträgen aus neuerer Zeit seien genannt: H. von Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, in: StudTheol 1 (1947) 96—130; H. Mosbech, Apostles in the New Testament, in: StudTheol 2 (1948) 166—200; J. Munck, Paul, the Apostles and the Twelve, in: StudTheol 3 (1949) 96—110; E. Lohse, Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates, in: ThZ 9 (1953) 259—275; C. K. Barret, The Apostles in and after the New Testament, in: SEA 21 (1956) 30—49; H. Stirnimann, Apostelamt und apostolische Überlieferung, in: FZThPh 4 (1957) 129—147; L. Cerfaux, Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament, in: RechScRel 48 (1960) 76—92; ders., La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique, in: Mélanges E. Tisserant I, Cité du Vatican 1964, 43—66; P. Bläser, Zum Problem des urchristlichen Apostolates, in: Unio Christianorum. Festschrift für L. Jaeger, Paderborn 1962, 92 bis 107; J. Roloff, Apostolat — Verkündigung — Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965; G. Schille, Die urchristliche Kollegialmission (ATHANT 48), Zürich 1967; K. H. Schelkle, Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit, in: Concilium 5 (1969) 158—164.

⁷ W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung (FRLANT 79), Göttingen 1961.

⁸ G. Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee (FRLANT 77), Göttingen 1961.

⁹ A. a. O. 251—255.

möchte, sieht Klein den Verfasser der Apostelgeschichte als den Schöpfer der „Zwölf-Apostel-Idee“¹⁰ an. Nach Klein habe Lukas die Gestalt des Paulus der Gnosis entreißen wollen, indem er ihn „domestiziert“, d. h. in die vom Zwölf-Apostel-Kollegium geleitete Großkirche eingeordnet habe. Die in die historia Jesu hineinreichende Zwölf-Apostel-Institution gilt somit als das tragende Prinzip legitimer kirchlicher Tradition. Die „zwölf Apostel“ stellen danach ein Interpretament des Lukas dar, das dieser aus der Kombination des primär von Paulus bezeugten Apostolatsgedankens und der urchristlichen Überlieferung von einem Zwölferkreis gewonnen hat. Die Kritik hat zwar die methodische Geschlossenheit der Lösung Kleins anerkannt, jedoch auch auf einige von diesem offenkundig zugunsten seiner Konzeption in den Hintergrund geschobene Punkte aufmerksam gemacht. Hierzu gehört vor allem die Frage nach der Abhängigkeit des Lukas von der synoptischen Überlieferung. Es muß nämlich festgestellt werden, daß sowohl Markus als auch Matthäus Spuren aufweisen, die auf gewisse Vorformen der lukanischen Vorstellung des Zwölferapostolates schließen lassen. Mk 6, 30 nennt die in 6, 6—13 zur Mission entsandten Zwölf ausdrücklich „Apostel“, und Mt 10, 2 stellt die einzige Stelle des Neuen Testaments dar, abgesehen von Apk 21, 14¹¹, an der die Zwölf ausdrücklich die „zwölf Apostel“ genannt werden¹². In Mk 6, 30 hat ἀπόστολος wohl nicht die Bedeutung eines exklusiv auf die Zwölf angewandten Titels¹³, setzt aber doch einen allgemeinen titelartigen Gebrauch dieses Wortes voraus, der es zuläßt, auch die Zwölf im Hinblick auf ihre Sendung, Mk 6, 7—13, als „Apostel“ zu bezeichnen¹⁴.

Angesichts der relativ umfassenden Bezeugung der Zwölfergruppe in den synoptischen Evangelien scheint es angebracht, einmal nach der

¹⁰ Bereits J. Weiß, Das Urchristentum, Göttingen 1917, 34, spricht von der „Zwölf-Apostel-Idee“: Die Zwölffzahl der Apostel beruhe „nicht auf wirklicher geschichtlicher Überlieferung, sondern ist die Verkörperung einer Idee“.

¹¹ K. H. Rengstorff: ThWNT II 325, rechnet noch Lk 22, 14 hinzu. Die meisten alten Handschriften lesen an dieser Stelle allerdings nur οἱ ἀπόστολοι.

¹² G. Klein, a. a. O. 60, möchte die Verse Mt 10, 2—4 als einen sekundären Einschub behandelt wissen. W. Schmithals, a. a. O. 62, verweist dagegen mit H. von Campenhausen, in: StudTheol 1 (1948) 104 Anm. 6, auf die angeblich ursprünglichere Lesart des sy^s hin, der statt ἀποστόλων das sonst üblichere μαθητῶν hat.

¹³ Vgl. H. von Campenhausen, in: StudTheol 1 (1947) 105; H. Mosbech, in: StudTheol 2 (1948) 176; E. Lohse, in: ThZ 9 (1953) 262; G. Klein, Die zwölf Apostel, 61. Ob man soweit gehen darf wie J. Roloff, Apostolat — Verkündigung — Kirche, 143, wonach Markus ausweislich Mk 6, 30 den Zwölferapostolat gekannt habe, erscheint zweifelhaft.

¹⁴ Einige alte Handschriften (B u. a.) fügen in 3, 14 hinter θάδεκα noch ein: οὗς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν (-σαν). Wahrscheinlich handelt es sich hier jedoch um eine Entlehnung aus Lk 6, 13.

Funktion der Zwölf in der vorlukanischen synoptischen Tradition zu fragen. Denn es dürfte von vornherein nicht ausgeschlossen sein, daß das Markusevangelium, das neben Q eine der beiden Hauptquellen der Großevangelien des Matthäus und des Lukas darstellt, die Zwölf nicht ohne Bezug auf eine Funktion zeichnet, die später, nämlich im Zuge einer Weiterinterpretation, deutlicher als apostolische Funktion in Erscheinung tritt. Die Beschränkung auf das Markusevangelium erhält dadurch ihre Berechtigung, daß die beiden Evangelisten Matthäus und Lukas hinsichtlich der Verwendung der δώδεκα -Chiffre fast ganz von Markus abhängig sind. Nur Mt 19, 28 (Par. Lk 22, 30) geht in dem Logion von dem Sitzen der Jünger auf zwölf Thronen auf die Logienquelle zurück, worauf wir gleich zu sprechen kommen.

Zur sachgerechten Beurteilung der markinischen Überlieferung von der Einsetzung der Zwölf führt die Frage nach ihrem Verhältnis zu der bereits erwähnten vorpaulinischen Tradition in 1 Kor 15, 3—5 einerseits und zu dem Q-Logion Mt 19, 28/Lk 22, 30 andererseits. Beide Stellen rechnen mit der Zwölfergruppe als einer geschichtlichen Größe¹⁵. Beide Stellen lassen aber auch erkennen, daß die Zwölffzahl im urchristlichen Gebrauch von vornherein in einem theologischen Interpretationszusammenhang steht, so daß mit ihr nicht so sehr die geschichtliche Existenz eines Kollegiums von abgezählten 12 Männern belegt wird, als vielmehr die Stiftung des neuen Gottesvolkes, das in den Zwölfen seine eschatologisch begründete Repräsentation erblickt. Nach Mt 19, 28 (Par.: Lk 22, 30) verheißt Jesus den Jüngern: „Ihr werdet sitzen auf zwölf Thronen und die zwölf Stämme Israels richten“. Das Wort blickt voraus auf die zukünftige Gottesherrschaft. An ihr werden die Zwölf als Richter der zwölf Stämme Israels Anteil haben. κρίνειν bedeutet hier, wie oft auch im Alten Testament¹⁶, „herrschen“¹⁷. Es steht zunächst nichts im

¹⁵ Wenn in Q (Mt 19, 28/Lk 22, 30) δώδεκα bei ἑρμῆνοι ursprünglich ist, wofür H. Schürmann, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 175 f., eintritt, dann ist auch an dieser Stelle die Zwölffzahl für die Jünger Jesu vorausgesetzt.

¹⁶ Vgl. J. Wellhausen, Das Evangelium Matthaei, Berlin ²1914, 95; E. Klostermann, Das Matthäusevangelium (HandbNT 4), Tübingen ²1927, 159; V. Hertrich: ThWNT III 922—925.

¹⁷ Vgl. auch R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ⁵1961, 171: „...die Regenten Israels in der Endzeit“; Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Aufsätze zum Neuen Testament (Theologische Bücherei, 31), München 1965, 67—71; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 192. Anders J. Roloff, Apostolat — Verkündigung — Kirche, 148—150. Vgl. auch K. H. Rengstorff: ThWNT II 327: „So werden die δώδεκα dadurch, daß sie von der Judenschaft abgelehnt wurden, in der urchristlichen Überlieferung auch ihrerseits Träger des Gerichts über sie“.

Wege, den Gedanken von der Teilnahme der Jünger an der eschatologischen Gottesherrschaft auf Jesus zurückzuführen und damit auch den Kern dieses Logions Jesus selbst zuzusprechen.

Markus¹⁸ gebraucht das Wort *δωδεκα* zur Bezeichnung eines bestimmten Jüngerkreises elfmal¹⁹, hiervon dreimal innerhalb der Leidensgeschichte in der sicher schon vorgegebenen festen Wendung „Einer der Zwölf“²⁰, angewandt auf Judas²¹. An den meisten übrigen Stellen steht das Wort *δωδεκα* redaktionell von Markus eingefügt²² und wechselnd mit dem häufigeren Namen *μαθηταί*²³. Nur bei den beiden Perikopen 3, 13—19, Berufung der Zwölf, und 6, 6b—13, Aussendung der Zwölf, kann man zweifeln, ob der Gebrauch von *δωδεκα* bereits an vormarkinischen Traditionen bzw. Traditionselementen haftet oder von Markus selbst redaktionell hier eingefügt ist²⁴. Genügt es hier, auf „die allgemeine Tradition

¹⁸ Vgl. besonders J. Coutts, *The Authority of Jesus and of the Twelve in St. Marc's Gospel*, in: *JThSt* 8 (1957) 111—118; W. J. Burgers, *De Twaalf in de Redactie van het oudste Evangelie*. Doctoraats-proefschrift (Katholieke Universiteit te Leuven), 1959.

¹⁹ Vgl. außerdem noch 10, 41: *οἱ δέκα*.

²⁰ 14, 10. 20. 43. Im Neuen Testament kommt sie außerdem und außer an den entsprechenden synoptischen Parallelstellen (Mt 26, 14. 47; Lk 22, 47) nur noch in grammatisch etwas veränderter Form in Jo 20, 24 vor: *εἰς ἐκ τῶν δωδεκα*, angewandt auf Thomas.

²¹ Der formelhafte Gebrauch verrät sich in Mk 14, 10 schon durch den vorangestellten bestimmten Artikel *ὁ*, ferner in 14, 20 durch den Verzicht des Evangelisten, *εἰς τῶν δωδεκα* in der direkten Rede etwa mit *εἰς ἐξ ὑμῶν* (vgl. V. 18) wiederzugeben. 14, 43 wird der Verräter wiederum mit *εἰς τῶν δωδεκα* eingeführt, ohne daß auf die vorhergehende Erwähnung (V. 10) Bezug genommen würde. G. Schille, *Die urchristliche Kollegialmission*, 118, behandelt diese Stellen parallel mit Jo 20, 24 und möchte die Formel „Einer der Zwölf“ als ein „gängiges Würdeprädikat für einzelne Männer“ deuten.

²² Nach B. Rigaux, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 470 f., verteilen sich die einschlägigen Stellen im Markusevangelium auf drei große Gruppen: „Eine erste Gruppe bezieht sich auf Berufung und Auftrag der Zwölf (Mark 3, 14. 16; 6, 7); eine zweite Gruppe . . . umfaßt die Einführungsformeln zu den Logien (Mark. 4, 10, 9. 35; 10, 32 [41]). Eine letzte Abteilung . . . steht in Beziehung zur Leidensgeschichte (11, 1) und zum Verrat des Judas . . .“. G. Schille, *Die urchristliche Kollegialmission*, 117, sieht an allen Stellen, an denen die „Zwölferanschauung“ begegnet, „eine eigentümlich lehrhafte Prägung“.

²³ Für die Jünger Jesu insgesamt 44mal.

²⁴ Vgl. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919, 110 f. 163 f. Nach R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 65. 366, stellt die „Berufung der Zwölf“ eine redaktionelle Bildung des Markus dar, ebenso die „Aussendung“ (ebd. 155 f.), wobei freilich der Apostelkatalog einerseits und die Aussendungsrede andererseits traditionell sind. Ähnlich auch M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1961, 226 f. Zum literarischen Charakter von 3, 13—19 und 6, 7—13 vgl. auch J. Roloff, *Apostolat — Verkündigung — Kirche*, 145—148. 150—152.

von der 12-Zahl der Apostel nach Jesu Tod bzw. die Existenz eines Zwölferkollegiums von Jüngern Jesu“ zu verweisen, „um die Entstehung“ dieser Geschichten „verständlich zu machen“, wie K. L. Schmidt²⁵ noch meinte? Dabei bleibt freilich offen, ob das Zwölferkollegium der Jünger Jesu in irgendeiner Form auf den historischen Jesus zurückzuführen ist, wie durch die Darstellung der Evangelien nahegelegt wird²⁶, oder ob es sich lediglich um einen aus urchristlich-eschatologischen Motiven in nach-österlicher Zeit konstituierten Kreis handelt, wie die kritische Forschung annimmt²⁷. Jedenfalls wird zunächst die futurisch-eschatologische Funktion der Zwölf deutlich ausgesprochen, ohne daß auf einen genau abgezählten Jüngerkreis reflektiert wird und ohne zu fragen, ob nicht Judas, der „einer der Zwölf“ war, in Abzug gebracht werden müßte²⁸.

Die gleiche Sorglosigkeit bezüglich der Zwölffzahl zeigt sich auch in 1 Kor 15, 5. Die Feststellung, daß an dieser Stelle ganz unreflektiert von der Erscheinung des Auferstandenen vor den Zwölfen gesprochen wird, während in den Erscheinungsberichten des Matthäus- und Lukasevangeliums von den Elf die Rede ist (Mt 28, 16; Lk 24, 9.33) und in entsprechender Weise auch in Apg 1, 26 und 2, 14, beweist nur das genauere Nachrechnen der an den österlichen und nachösterlichen Ereignissen interessierten späteren Autoren. Offenkundig haben wir nach 1 Kor 15, 5 von der nachösterlichen Existenz eines Zwölferkreises auszugehen, der seine Legitimation unmittelbar auf den Auferstandenen zurückführte. Wie auch immer die viel umstrittene Abgrenzung der ursprünglichen Gestalt des vorpaulinischen Bekenntnissatzes anzusetzen ist²⁹, so scheint es mir

²⁵ A. a. O. 110.

²⁶ Vgl. K. H. Rengstorf: ThWNT II 325; H. von Campenhausen, in: StudTheol 1 (1947) 105; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 138; B. Rigaux, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 476: „Die Ernennung der Zwölf ist nicht notwendig eine Projektion einer Einsetzung nach Pfingsten in das Leben Jesu hinein“.

²⁷ Vgl. J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1911, 138 ff.; R. Schütz, Apostel und Jünger, 74; R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 171; G. Klein, Die zwölf Apostel, 37.215; W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt, 58; G. Schille, Die urchristliche Kollegialmission, 122 f.: „... belegen nicht so sehr einen festen Zwölferkreis als vielmehr ein Zwölferprogramm, das sich vermutlich erst nach Ostern gebildet hat“. Dieses schließe jedoch nicht aus, daß „einzelne der später unter die Zwölf gerechneten Männer tatsächlich von Jesus berührt oder gar gewonnen worden seien, ohne schon an der Gemeindebildung der ersten nachösterlichen Tage und Jahre beteiligt gewesen zu sein“ (ebd. 149).

²⁸ Vgl. E. Klostermann, Das Matthäusevangelium, 158 f.

²⁹ Von den zahlreichen Untersuchungen seien hier nur einige genannt, die näherhin unsere Frage betreffen: E. Bammel, Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor 15, 1—11, in: ThZ 11 (1955) 401—419; U. Wilckens, Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur

doch sicher zu sein, daß die Aufzählung der Auferstehungszeugen in dieser „Formel“ eine Vorgeschichte hat, deren ursprünglichstes Stadium zunächst nicht an der Bezeugung der Auferstehungstatsache als solcher interessiert war, sondern an der Legitimierung der Zeugen durch den Auferstandenen. Die Initiative bei dem ὡφθῆ liegt danach durchaus beim Auferstandenen und nicht bei denen, die „gesehen“ haben. Der Auferstandene bestellt hiernach also die Zwölf zu dem, was die Zwölf von Jesus her eben sind. Als solche, die von Jesus herkommen, sind sie im Urchristentum zunächst einmal anerkannte Autoritäten, ohne daß man sie deswegen auch schon vorschnell als „Apostel“ bezeichnen dürfte. Beide Titel, die „Zwölf“ und die „Apostel“, werden ja auch in 1 Kor 15,5.7 als Bezeichnungen für zwei verschiedene Gruppen noch auseinandergehalten.

Ganz entsprechend der ältesten Schicht von 1 Kor 15,5 hat auch Markus das Verhältnis der Zwölf zu Jesus beschrieben. Mk 3,14 nennt als erste Absicht Jesu bei der Auswahl der Zwölf: *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ*, und dann erst: *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς*. Als solche, die bei Jesus sind, die zu ihm gehören, die von ihm „gemacht“ sind (3,14.16), die von ihm gelernt haben und immer noch von ihm lernen, kurzum als seine μαθηταί werden sie von ihm entsandt. M. a. W.: Ihre Autorität gründet in ihrem Verhältnis zu Jesus³⁰. Allerdings interessiert es den Evangelisten Markus nicht, ob hier das Verhältnis zum irdischen Jesus oder zum Auferstandenen gemeint sei. Konstitutiv für die Autorität der Zwölf, die sie in der nachösterlichen Kirche besessen haben, ist auch nach Markus ihr Verhältnis zum Auferstandenen, dem „Gottessohn“, als der er freilich in seinem irdischen Dasein noch unverstanden bleibt, unverstanden selbst von seiner nächsten Umgebung. Insofern wird festzustellen sein, daß auch nach Markus die Autorität der Zwölf in ihrem Verhältnis zum Auferstandenen gründet, daß dieses aber keineswegs als Gegensatz zu ihrem Umgang mit dem irdischen Jesus gedacht werden kann.

Läßt sich also eine gewisse Entsprechung bezüglich der Legitimierung der Zwölf durch Jesus zwischen Markus und 1 Kor 15,5 feststellen, so

traditionsgeschichtlichen Analyse von 1. Kor. 15,1–11, in: Dogma und Denkstrukturen. Festschrift für E. Schlink. Hrsg. von W. Joest und W. Pannenberg, Göttingen 1963, 56–95; H. Conzelmann, Zur Analyse der Bekenntnisformel I. Kor. 15,3–5, in: EvTh 25 (1965) 1–11; J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15,1–11 (SBS 17), Stuttgart 1966; Ph. Seidensticker, Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3–7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte, in: ThGl 57 (1967) 286–323.

³⁰ Auch die Namensgebung (3,16–19) ist als Zeichen der engen Bindung der Jünger an Jesus und sein Werk zu erklären.

zeigt sich im Vergleich zu Q (Mt 19, 28/Lk 22, 30) doch auch die Weiterentwicklung der eschatologischen Funktion der Zwölf zu einem geschichtlichen Auftrag. Diese Entwicklung geht offenkundig ganz auf das Konto des Evangelisten Markus. Hat er sich hierzu im einzelnen auch auf Traditionen stützen können, so ist doch die — wenn auch noch so lockere — Zusammenschau der geschichtlich-eschatologischen Sendung Jesu selbst und der Funktion der Zwölf sein besonderes Werk. Hierzu ist vor allem die Perikope von der Aussendung der Zwölf, 6, 6b—13, heranzuziehen.

Die Einleitungsnotiz V. 6b zeichnet flüchtig noch einmal das Bild von Jesus, der „lehrend“ die Ortschaften Galiläas durchzieht³¹. Nichts weiter wird gesagt von seiner Lehre³² oder auch von den Erfolgen. Vor diesem nur angedeuteten Hintergrund entfaltet sich jetzt die Szene der Entsendung. Jesus ruft die Zwölf herbei und „beginnt, sie zu zweien auszusenden“ (V. 7). Man denkt natürlich sofort an eine Entsendung zu dem Zweck, die Verkündigungstätigkeit Jesu zu unterstützen. Daß die Zwölf verkünden, wird in der Ausführungsnotiz V. 12 tatsächlich gesagt. Aber weder bei der Vollmachtübertragung V. 7b noch in den Auftragsworten Jesu V. 8—10 ist ausdrücklich vom *κηρύσσειν* die Rede. Vielmehr bezieht sich die *ἐξουσία* der Zwölf nach V. 7b auf die „unreinen Geister“. Daneben sprechen auch die Auftragsworte Jesu, die ihre jetzige Formulierung offenkundig weitgehend einer urchristlichen Missionsregel verdanken³³, anders als in der Parallelüberlieferung der Quelle Q³⁴ nicht ausdrücklich vom Verkünden, sondern nur vom Verhalten der Jünger unterwegs. Freilich setzt V. 11 (*μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν*) die Verkündigungstätigkeit der Zwölf voraus. Erst V. 12 sagt im Ausführungsbericht: „Sie zogen aus und verkündeten, damit sie umkehren sollten.“

Beachtung verdient hier die Feststellung, daß den Zwölfen Vollmacht über die „unreinen Geister“ gegeben wird. Dementsprechend stellt

³¹ Vgl. 1, 14. 21. 38 f.; 2, 1 f. 13; 4, 1 f. u. ö.

³² Die Zurückhaltung bezüglich der inhaltlichen Bestimmung der „Lehre“ Jesu kennzeichnet das ganze Evangelium.

³³ Zu beachten ist die Parallele in Q (Mt 10, 7—13/Lk 10, 3—11). Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 155 f. Eine direkte Abhängigkeit des Markus von Q (E. Wendling, Die Entstehung des Marcus-Evangeliums, 1908, 57) wird nicht anzunehmen sein. Die Entstehung dieser „Missionsinstruktion“ läßt sich aus der urchristlichen Missionspraxis erklären. Vgl. F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Tübingen 1963, 32—36; G. Schille, Die urchristliche Kollegialmission, 74—77. Allerdings wird man einzelne Worte (V. 8 f. 11), vielleicht sogar die Aussendung der Jünger selbst, auf Jesus zurückzuführen haben (E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus [Meyerk 1, 2], Göttingen ¹⁹1959, 115; F. Hahn, a. a. O. 32. 36; E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus [NTD 1], Göttingen 1967, 72).

³⁴ Mt 10, 7/Lk 10, 9. Vgl. Lk 9, 2.

Markus in V. 13 abschließend fest: „Und sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie.“ Man gewinnt den Eindruck, daß hier ein besonderer Nachdruck auf den Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen liegt. Freilich wird daneben auch die Verkündigungstätigkeit genannt, und zwar sogar an erster Stelle. Ebenso verhält es sich auch in 3, 14, wo zum erstenmal der Zweck der Aussendung angegeben wird: „daß sie verkünden und Vollmacht haben, die Dämonen auszutreiben“. Aber auch hier wird in der etwas umständlichen Formulierung die ἐξουσία ausdrücklich nur auf die Dämonenaustreibungen bezogen. Im Sinne des Evangelisten scheint es daher nicht richtig zu sein, Verkündigung, Dämonenaustreibung und Krankenheilung nur einfach miteinander zu summieren, um den Auftrag der Zwölf zu beschreiben. Man muß nämlich sehen, welche Bedeutung die Verkündigung einerseits und die Exorzismen und Heilungen andererseits bei Markus durchgehend haben.

Die Verkündigung kommt in erster Linie Jesus selbst zu. Programatisch eröffnet er sein Wirken in Galiläa nach 1, 14 f. mit der Verkündigung des Evangeliums. Aber schon vorher tritt der Täufer als κηρύσσων auf (1, 4. 7). Und nachher sind es nicht nur die Zwölf, die verkünden, sondern auch die von Jesus Geheilten (1, 45; 5, 20) bzw. in 7, 36 die Zeugen seiner Heilungstätigkeit. Schließlich wird die Verkündigungsfunktion auch von der nachösterlichen Kirche insgesamt ausgesagt: 13, 10; 14, 9. Hiernach erscheint die Verkündigung als ein umfassendes Geschehen, von dem neben Jesus nicht nur die Zwölf, sondern vor Jesus auch schon der Täufer und neben den Zwölfen ebenso die Geheilten bzw. die Zeugen der Heilung und schließlich die Kirche insgesamt erfaßt ist.

Wie steht es nun mit den Dämonenaustreibungen und den Krankenheilungen? Zunächst ist zu bemerken, daß beides zur Kennzeichnung des Wirkens Jesu im Markusevangelium eine ganz wesentliche Rolle spielt. Der Weg Jesu durch Galiläa ist gesäumt von Wundern, aus denen die Exorzismen und Krankenheilungen hervorragen. Die Sammelberichte (1, 32—34; 3, 7—12 und 6, 53—56), die das Bild der Einzelberichte vom Wirken Jesu verbreitern, lassen die Dämonenaustreibungen und Heilungswunder unübersehbar erscheinen. Dabei ist das Verhältnis der Wunder zur Verkündigungstätigkeit etwa so zu beschreiben, daß die Verkündigung geradezu durch die Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen erfolgt. Wort und Wunder stehen nicht nebeneinander, sondern ineinander.

Diese Feststellung ist nun auch für die Beschreibung der Funktion der Zwölf von Bedeutung. Diese ziehen aus, verkünden, treiben Dämonen aus und heilen die Kranken. Sie tun also das Gleiche wie Jesus. Ist das Wirken Jesu theologisch-kerygmatisch besonders von seinen Dämonenaustrei-

bungen gekennzeichnet und ereignet sich hierin der Sieg der Gottesherrschaft, so sind es die Zwölf, die solches Geschehen in ihrer Sendung durch Jesus fortführen und zur Vollendung bringen. M. a. W.: Was Jesus tut, ist der Anfang, die Eröffnung. Was daraufhin die Zwölf im Auftrage Jesu tun, ist die Durchführung des Werkes Jesu. Offenkundig hat Markus hier das Bild vor Augen, daß die Zwölf nach Tod und Auferstehung Jesu in seinem Auftrage sein Werk fortsetzen und dieses durch die Verkündigung des Evangeliums durchsetzen. Die Zwölf werden damit in der retrospektiven Schau des Markus zum geschichtlichen Bindeglied zwischen Jesus und der Gegenwart des Evangelisten, in der der Zwölferkreis selbst schon längst der Vergangenheit angehört.

Markus sieht also den nachösterlichen Zwölferkreis in einem sehr unmittelbaren Verhältnis zu Jesus, dem in seinem Erdenwandel verborgenen Gottessohn. Er versteht die Zwölf als von Jesus autorisierte Missionare, als Träger des Werkes Jesu, das in der Gestalt der Verkündigung des Evangeliums vermittelt wird. Wieweit er den geschichtlichen Verhältnissen im einzelnen gerecht wird, ist allein von seinem Evangelium aus nicht mit letzter Sicherheit zu beurteilen. Exegetisch läßt sich jedoch feststellen, daß die markinische Beschreibung der Funktion der Zwölf nicht auf freier Konstruktion beruht, sondern Anhalt hat an der Missionspraxis des Urchristentums. Dies läßt sich aus anderen Überlieferungen deutlich erkennen. Die *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου*, von denen Paulus in 2 Kor 12, 12 spricht, stellten sich im jüdisch-heidnischen Grenzraum Galiläas als Exorzismen und Krankenheilungen dar, die den Entsendeten um so eher ausweisen konnten, als sie den Machttaten des Sendenden, also Jesu selbst, entsprachen. Offenkundig steht die synoptische Wunderüberlieferung in Beziehung zu den als legitimierende Zeichen verstandenen wunderbaren Krafttaten der urchristlichen Missionare³⁵. Markus hat sodann freilich schon den ersten Schritt zur Identifizierung der Missionsapostel mit dem Kreis der Zwölf getan, indem er die Zwölf mit den „Zeichen der Apostel“ ausstattete. Das konnte er offenkundig deswegen relativ leicht tun, weil zur Zeit der Abfassung seines Evangeliums, also um 70 n. Chr., der Kreis der Zwölf bereits Geschichte geworden war und in seiner Zeit längst weitere Verkündigungsträger auf den Plan getreten waren, wohl nicht zuletzt auch der Evangelist selbst, der schon im Begriffe ist, die erste nachösterliche Generation zu kanonisieren.

Ein Blick auf die Perikope von der Berufung der Zwölf, 3, 13–19, vermag unser bisheriges Ergebnis bezüglich der Funktion der Zwölf zu bestätigen. Der grundsätzliche Charakter dieser Perikope versteht sich aus seiner Stellung im Evangelienzusammenhang. Bislang, also in Kap. 1–3,

³⁵ Vgl. hierzu G. Schille, Die urchristliche Wundertradition (Arbeiten zur Theologie, I 29), Stuttgart 1967, 23.

stand das Wirken Jesu beherrschend im Vordergrund. Mit der Berufung der Zwölf beginnt ein neuer Abschnitt. Von jetzt an werden die Zwölf, die meistens einfach „die Jünger“ genannt werden, stärker mit einbezogen in das Geschehen, wenn auch durchweg nur als Unverständige. Die Berufung durch Jesus läßt die Zwölf als eine aus ihrer Umgebung herausgehobene Gruppe erscheinen. Jesus ist auf dem Berg und ruft zu sich, „die er selbst wollte“ (3, 13). Wie ist diese „Aussonderung“ zu verstehen? Offenkundig denkt Markus hier an die Einsetzung des nachösterlichen Zwölferkreises durch Jesus. Diese gelten ihm als die Repräsentanten des Werkes Jesu und damit zugleich auch als die verantwortlichen Träger dieses Werkes über die Grenze des irdischen Wirkens Jesu hinaus. Sie sind als der von Jesus gestiftete Kreis im eigentlichen Sinne kirchliche Autorität. Und nichts anderes wird in Mk 3, 13—19 beschrieben als die Konstituierung dieses Kreises, der für das in der nachösterlichen Kirche durchzuführende Werk Jesu verantwortlich ist. In dieser Funktion ist der Kreis der Zwölf somit konstitutiv für die nachösterliche Kirche. Man darf hierbei natürlich nicht fragen, wie dieses Institut tatsächlich funktioniert und wie lange es gehalten hat und ob die einzelnen Mitglieder dieses Kreises sofort auch ihre Nachfolger erhielten, wie nach Apg 1, 15—26 bezüglich der Wahl des Matthias vorausgesetzt wird (jedoch nicht mehr beim Tode des Jakobus, Apg 12, 2). Für Markus ist dieses Institut als Träger der nachösterlichen Ausführung des Werkes Jesu von einmaliger theologischer Bedeutung. Die Beobachtung, daß Markus den Zwölferkreis mit genauer Namensangabe der einzelnen Mitglieder belegen kann, zeigt, daß er eben mit diesem konkreten Kollegium und seiner Aufgabe in einer bestimmten geschichtlichen Zeit rechnet. An eine immerwährende Institution scheint er nicht zu denken, ebensowenig an eine absolute Exklusivität des „Amtes“ der Zwölf. Nach Mk 9, 38 sagt der Jünger Johannes zu Jesus: „Meister, wir sahen einen mit Hilfe deines Namens Dämonen austreiben, der uns nicht nachfolgt, und wir wollten es ihm wehren.“ Jesus aber sagt: „Wehrt ihm nicht . . .“ (V. 39). Vorausgesetzt ist in dem Vorwurf des Johannes die Dämonenaustreibung „im Namen“ Jesu, also offenkundig in nachösterlicher Zeit. Schwerwiegend wird das angebliche Vergehen des Exorzisten eben dadurch, daß er den Jüngern nicht nachfolgt. Aber Jesus hat auch Raum für den Außenseiter neben den Zwölfen. Hier wird die Vollmacht der Zwölf in etwa relativiert, ohne daß sie dadurch aufgehoben würde. Hierin wird zugleich auch deutlich, daß die Funktion der Zwölf nach Markus nicht in der materialen Handhabung ihrer Vollmacht liegt, sondern in ihrer theologischen Bedeutung für die Kirche. Daher läßt sich im Sinne des Markus wohl kaum von einem rechtlich fixierten „Amt“ der Zwölf sprechen, wie das nachher etwa bei Matthäus bezüglich des Petrus und der Zwölf der Fall zu sein scheint. Das bedeutet

aber auch, daß Markus bezüglich der Begründung der Leitungsämter der Kirche noch sorglos war, obwohl diese in seiner Zeit sicher schon in einer gewissen Differenziertheit ausgeprägt waren. Die Leitungsämter der Kirche der zweiten und dritten Generation hatten eben anderen Erfordernissen zu entsprechen als in der ersten Generation der Kirche, womit freilich unbestritten bleibt, daß auch eine wirkliche, nämlich theologisch-ekklesiologisch begründete Kontinuität zwischen den neuen Ämtern und dem „Amt“ oder besser der Funktion der Zwölf besteht.

Wir fassen zusammen und suchen abschließend im Hinblick auf das neutestamentliche Amtsverständnis noch einige Konsequenzen zu ziehen.

Markus verwendet die ihm vorgegebene Tradition von den Zwölf in selbständiger theologischer Reflexion über den Zusammenhang der nachösterlichen Wirksamkeit der Kirche mit ihrem Ursprung in Jesus, der als der Irdische auch schon in verborgener Weise der Auferstandene ist. Die Zwölf werden von Jesus mit der Vollmacht über die Dämonen ausgestattet. Sie nehmen damit teil an der Sendung Jesu³⁶ zur Verkündigung³⁷. Sie werden von Jesus zunächst ausgesandt zu einer offenkundig zeitlich begrenzten Mission (6, 6b—13). Markus läßt jedoch keinen Zweifel darüber, daß diese sog. Probemission³⁸ als Vorwegdarstellung der nachösterlichen Mission der Kirche zu verstehn ist, die autoritativ von den Zwölfen getragen wird³⁹. Ihre Autorität beruht darauf, daß sie bei Jesus sind und so befähigt sind, das Evangelium als die geschichtliche Gestalt der Selbstoffenbarung Jesu zu verkünden. Sie verbürgen damit in einmaliger Weise die Identität der nachösterlichen Verkündigung mit der Verkündigung Jesu selbst. Die Verwendung des Aposteltitels für die Zwölf geschieht nur gelegentlich, nämlich im Hinblick auf ihre Aussendung. Dieser Titel wird jedoch nicht charakteristisch für die Funktion der Zwölf. Markus nennt sie in der Regel nur die *μαθηταί*, wodurch eigentlich keine amtliche Besonderheit angegeben wird. Ihre Besonderheit beruht einzig auf ihrem einmaligen, unverwechselbaren geschichtlichen Verhältnis zu Jesus. Die kirchlich-rechtliche Struktur einer Amtsautorität wird in der Beschreibung der Funktion der Zwölf durch Markus nicht bzw. noch nicht angedeutet.

Bezüglich des theologischen Verhältnisses des Markus zu den späteren Interpretationen des Zwölferkreises ergibt sich, daß schon Markus

³⁶ Vgl. 9, 37; 12, 1—12.

³⁷ Vgl. 1, 38.

³⁸ Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus (Regensburger NT, 2), Regensburg 1963, 120: „Ihre Aussendung . . . war . . . zeitlich begrenzt — die erste Erprobung der Zwölf in ihrem neuen Amt“.

³⁹ Vgl. J. Coutts, in: JThSt 8 (1957) 118: „Hence, during the ministry the Twelve possess *ἐξουσία*, and this points to their future activity in the body of Christ“.

die geschichtliche Bedeutung der Zwölf im Verhältnis Jesu zu seiner Kirche klar sieht. Dies geht auch aus anderen als den oben behandelten Perikopen und Stellen hervor, wie vor allem aus der Funktion, die den Jüngern bei den beiden großen Volksspeisungen zukommt. Lukas führt die „heilsgeschichtliche“ Stellung der Zwölf weiter aus, indem er sie sowohl in der Zeit Jesu als auch in der Zeit der Kirche auftreten und fungieren läßt, eine Sicht, die bei Markus noch unentfaltet bleibt.

Von unseren exegetischen Erwägungen her versuchen wir abschließend noch kurz auf die *heutige Frage* nach dem *Amt in der Kirche* einzugehen. Wenn erneut nach dem Amt im Neuen Testament gefragt⁴⁰ und dabei vom Neuen Testament eine Hilfe zur Bewältigung einer feststellbaren kirchlichen Amtskrise erwartet wird, kann es nicht genügen, auf das terminologisch ausgewiesene Vorkommen bestimmter Ämter hier und dort zu verweisen. Die uns geläufigen Amtstitel *ἐπίσκοπος*, *πρεσβύτερος*, *διάκονος* begegnen gerade in den frühen Schriften des Neuen Testaments nur sehr spärlich⁴¹ oder gar nicht⁴², was nicht bedeutet, daß damit die Frage nach der bezeichneten Sache auch schon erledigt sei. Auf Grund einer exegetischen Erhebung der Strukturen des Kirchen- und Amtsverständnisses in den einzelnen Schriften und Schriftengruppen des Neuen Testaments lassen sich jedoch auch Entwicklungen und Differenzen in der Sache feststellen, also nicht nur von Anfang an festliegende starre Prinzipien, die sich als solche auch vererbt hätten. Die „Sache“, auf die alles, was Amt heißt und heißen kann, zurückzuführen ist bzw. im jeweiligen Amt zur Darstellung kommt, ist nach dem Markusevangelium die Identität des Werkes der Kirche mit dem Werk Jesu, oder anders: Amt besteht in der Wahrnehmung der geschichtlich-theologischen Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche bei aller Diskontinuität geschichtlicher Differenzierungen. Im Sinne des Markusevangeliums kann man daher sachgerecht nicht etwa fragen, ob und wie weit die späteren Ämter der Kirche einem apostolisch verstandenen Amt der Zwölf entsprechen, sondern vielmehr, ob und inwiefern das kirchliche Amt, wie dieses im einzelnen auch immer näher zu bezeichnen ist — sei es als missionarisches oder mehr als pastorales oder diakonales oder auch als Verkündigungs- oder Vorsteheramt —, in der Funktion der Zwölf vorgebildet ist. Aus dieser Frage ergeben sich uns

⁴⁰ Vgl. etwa W. Marxsen, Die Nachfolge der Apostel. Methodische Überlegungen zur neutestamentlichen Begründung des kirchlichen Amtes, in: Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament, Gütersloh 1968, 75–90; K. H. Schelkle, Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit, in: Concilium 5 (1969) 158–164.

⁴¹ Vgl. Phil 1, 1: *ὁὐν ἐπίσκοποις καὶ διακόνοις*.

⁴² *πρεσβύτερος* begegnet bei Paulus gar nicht, bei den Synoptikern nur in der Bedeutung der jüdischen Ältesten.

einige bedenkenswerte Ansätze zum sachgerechten Verständnis des kirchlichen Amtes.

1. Das umfassende Geschehen, in das nach Markus auch die Funktion der Zwölf eingelassen ist, ist die Verkündigung des Evangeliums. Dem Verkündigungsgeschehen, das von Jesus seinen Ausgang nimmt und in besonderer Weise durch die Zwölf vermittelt wird, ist jedes Amt unterzuordnen. Das bedeutet: das Verkündigungsgeschehen wird nicht allein und ausschließlich vom Amt getragen, sondern von der Kirche insgesamt und innerhalb der Kirche vom Amt in besonderer Weise.

2. Die Verkündigung der Zwölf erfolgte nach dem Vorbild Jesu zum großen Teil in Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen. In solchem Wirken kündigt sich der Anbruch der Gottesherrschaft an. Man kann die humanitäre Seite dieser Form der Verkündigung nicht übersehen, wenngleich ihr eigentliches Ziel nicht nur Humanismus ist, sondern die eschatologische Tat Gottes, die sich in der Befreiung der Menschen von ihren Plagen zeichenhaft realisiert. Solche Zeichenhaftigkeit der Verkündigung sollte von jedem Amt wahrgenommen werden.

3. Jegliches Amt, das sich innerhalb der Kirche aus konkreten Erfordernissen etablieren mag, ist um seiner funktionalen Realisierung willen verwiesen auf die theologische Begründung im eröffnenden und heilstiftenden Wirken Jesu. Amt kann danach im Hinblick auf das Zeugnis des Markusevangeliums als qualifizierte Teilnahme am Verkündigungsgeschehen der gesamten Kirche beschrieben werden. Entscheidend ist hierbei die Erkenntnis, daß nicht das Amt die Verkündigung trägt, sondern das *Verkündigungsgeschehen*, das sich in der Kirche und als Kirche vollzieht, das *Amt hervorbringt*. Amt ist daher, auch wenn es seine Strukturen den Erfordernissen der Zeit entsprechend ändert, weder rein juristisch noch rein aktualistisch zu begründen und zu realisieren, sondern nur *geschichtlich-theologisch*. Nach dem Markusevangelium hat eine Theologie des Amtes von der Sendung Jesu von Gott auszugehen. Sie hat ferner zentral mit der Christuserfahrung des jeweiligen Amtsträgers zu rechnen, die nicht anders zu gewinnen ist als im Kontext der Heilserfahrung der gesamten Kirche. Mögen auch die jeweiligen Erfordernisse der Kirche die Struktur des Amtes weitgehend bestimmen, so genügt doch eine rein funktional-ekklesiologische Begründung des Amtes allein nicht. Seine eigentliche Verbindlichkeit erhält das Amt nämlich erst durch seine *christologische* Begründung. Durch sie erlangt auch die funktional-ekklesiologische Ausrichtung des Amtes die notwendige kritische Rückbindung an den Ursprung der Kirche. Eine solche kritische Rückbindung an den Ursprung vermag zugleich einer drohenden Selbstgenügsamkeit und Introversion des kirchlichen Amtes zu wehren und diesem seine eigentliche Aufgabe bleibend vor Augen zu halten.

Zur Problematik einer „Politischen Theologie“ und der Bestimmung der Kirche als gesellschaftskritische Institution

Von Prof. Dr. Rudolf Lange, Bamberg

Seit dem 2. Vatikanischen Konzil weiß die Kirche wieder mehr und auf eine ganz neue Weise, daß sie, um mit Karl Rahner zu sprechen, immer auch Kirche in Welt ist. Dieses Kirchenverständnis besagt ein Zweifaches. Einmal: Als „sichtbare und gesellschaftliche Einheit“ geht „die Kirche den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Schicksal mit der Welt“ (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 40). Die Welt und ihre Ordnungen bestimmen immer auch die Gestalt der Kirche, ohne daß diese freilich in jenen aufginge. Es gibt also einen Gestaltwandel der Kirche; er vollzieht sich in jener Dimension der Kirche, die durch Menschen gebildet und konstituiert wird, „an die aber der Herr der Kirche, der Gottmensch Jesus Christus, sich selbst und sein Werk bindet und in das er eingeht“. Damit zugleich ist die Kirche verpflichtet, den Menschen in ihrer geschichtlichen Bewegung zu folgen und so selbst ihrerseits ständig in Bewegung zu bleiben¹. So ist die Kirche gerufen, sich um ihrer eigenen Selbstverwirklichung willen immer wieder neu der Welt zu inkarnieren, wenn anders sie nicht einem ekklesiologischen Monophysitismus verfallen und damit ihrer eigenen inkarnatorischen Grundstruktur untreu werden will².

Kirche in Welt besagt aber noch ein Zweites: es impliziert im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils, besonders der dogmatischen Konstitution über die Kirche (Nr. 40) und der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Nr. 41, 76), eine neue und tiefere Verantwortung der Kirche für die Welt in ihrer Welthaftigkeit, für den Menschen und die ihm eigene Würde, für eine menschlichere Welt. So steht die Welt mit all ihren Nöten unausweichlich vor der Kirche und damit auch vor der Theologie. Im Rahmen einer theologischen Begründung und Vertiefung der Verantwortung der Kirche für die Welt, für eine menschlichere Welt ist nun im besonderen auch das Bemühen um eine „Politische Theologie“ zu sehen.

Wenn wir zunächst zu fragen haben, was ist unter „Politischer Theologie“ zu verstehen?, so müssen wir feststellen, daß sie nicht ein-

¹ Heinrich Fries, *Aspekte der Kirche*, Stuttgart 1963, S. 32.

² Siehe hierzu meine Aufsätze: *Die Pfarrei im Spannungsfeld der pluralistischen Gesellschaft als soziologisches Strukturproblem*, in: *Stimmen der Zeit*, 89. Jg. (1963/64), 174. Band, S. 419 ff.; *Zur Frage der kirchlichen Anpassung an die vielen sozialkulturellen Individualitäten der Völker nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Trierer Theol. Zeitschrift*, 1967, S. 217 ff.

deutig zu markieren ist. Sie artikuliert sich auf evangelischer Seite in dem Bemühen um eine „verantwortliche Gesellschaft“, ferner in den verschiedenen Formen einer sog. Säkularisierungstheologie, wie sie uns besonders deutlich in dem Buch „Stadt ohne Gott“ von Harvey Cox entgegentritt, bis hin zu einer Theologie der Revolution, vor allem auch — wenn auch meist nur implizit und indirekt — in den zahlreichen Kommentaren zu den beiden genannten Konzilsdokumenten mit ihren Abhandlungen über die Welt, über Kirche und Welt, Kirche und Gesellschaft, Kirche und Staat usw. usw. Sie äußert sich auch literarisch, so in den seit Jahren auf den amerikanischen Bestsellerlisten stehenden Psalmendichtungen des Trappistenmönchs Ernesto Cardenal³, in dem Roman von William Styron, „Die Bekenntnisse des Nat Turner“⁴, oder bei uns in den „Politischen Nachtgebeten“ einer Dorothee Sölle⁵.

Näherhin lassen sich zwei Grundrichtungen der „Politischen Theologie“ unterscheiden: eine mehr sozialetisch orientierte und eine unmittelbar theologische⁶. Der sozialetischen Richtung geht es darum, die sozial-ethischen Potenzen der christlichen Botschaft und damit der Kirche angesichts der brennenden sozialen Weltprobleme zu mobilisieren⁷. Die Fragestellung der theologischen Richtung ist umfassender und tiefer angesetzt: sie stellt die christliche Botschaft als ganze unter die Verantwortung für die Welt und ihr gesellschaftliches Leben. Damit verbindet sie die Forderung nach einem auf die Gesellschaft bezogenen kirchlichen Selbstverständnis und einer diesem entsprechenden kirchlichen Selbstverwirklichung. Als Hauptvertreter dieser zweiten, der theologischen Richtung einer sogenannten politischen Theologie dürfen wir Johann Baptist Metz ansprechen. Mit der von ihm formulierten „Politischen Theologie“ haben wir es in unseren Ausführungen zu tun.

³ Zerschneide den Stachledraht. Südamerikanische Psalmen. 3. Auflage, Wuppertal 1968.

⁴ München-Zürich 1968.

⁵ Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky (Hrsg.), Politisches Nachtgebet in Köln, Mainz und Stuttgart — Berlin 1969.

⁶ Siehe hierzu: Was will die politische Theologie?, in: HK, 22. Jg. (1968), S. 345.

⁷ Wir denken hier an die Botschaft der evangelischen Kirchen Lateinamerikas „Die Aktion Gottes und die Verantwortung der Christen“; ferner an eine Erklärung von fünfzehn katholischen Bischöfen aus Südamerika und anderen Ländern „Plädoyer für die Dritte Welt“ — beide in: Trutz Rendtorff und Heinz Eduard Tödt, Theologie der Revolution, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1968, S. 154 ff.

In der von Metz in seinem Buch „Zur Theologie der Welt“⁸, sowie in mehreren fast gleichlautenden Aufsätzen⁹ skizzierten „Politischen Theologie“ wird ein dreifacher Aspekt sichtbar: sozialphilosophisch die Bedeutung des Gesellschaftlichen im menschlichen Dasein, bzw. im menschlichen Lebensvollzug; theologisch der im Inkarnationsgeheimnis, also christologisch begründete Öffentlichkeitscharakter der christlichen Botschaft; und schließlich ekklesiologisch, insofern die Kirche im Dienste eines wesenhaft gesellschaftlich verstandenen Heils steht und darum kirchliches Handeln nicht so sehr auf die Rettung des einzelnen gerichtet ist, sondern vielmehr als Heilsproklamation in der Gesellschaft zu be-greifen ist.

In einer „historischen Reflexion“ führt Metz aus, daß mit der Aufklärung „die selbstverständliche Einheit und Zuordnung von Religion und Gesellschaft, von religiöser und gesellschaftlicher Existenz“ zerbrochen sei. „Die christliche Religion erscheint im Verhältnis zu ihrer gesellschaftlichen Mitwelt erstmals als partikular. Der Universalitätsanspruch erweist sich dadurch als geschichtlich bedingt.“ Damit erschien der Religionskritik der Aufklärung, vor allem auch dem marxistischen Religionsverständnis die Religion als bloße Funktion, als ideologischer Überbau über bestimmte gesellschaftliche Machtverhältnisse¹⁰.

Dieses durch die Aufklärung entstandene Problem sucht „die in der neueren Zeit vorherrschende Theologie, also die Theologie in ihrer transzendentalen, existentialen und personalistischen Orientierung“ dadurch zu lösen, „daß sie die in Frage stehende gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft heimlich oder offen als uneigentlich, als sekundär behandelt“, daß sie also diese Botschaft „in ihrem Kern privatisiert und die Praxis des Glaubens auf die weltlose Entscheidung des einzelnen reduziert“¹¹. „Der in diesen Theologien unternommene Versuch einer radikalen Anthropologisierung aller Heilsaussagen, das heißt der

⁸ Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, S. 99 ff.

⁹ Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft, in: Die neue Gemeinde (Festschrift für Theodor Filthaut, hrsg. von Adolf Exeler), 2. Auflage, Mainz 1968, S. 247 ff.; Zum Problem einer Politischen Theologie, in: Kontexte, Band 4, Stuttgart-Berlin 1967, S. 35 ff.; Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis, in: Schöpfung und Freiheit (Dokumente der Paulus-Gesellschaft, Band XIX), München 1968, S. 29 ff.; Das Problem einer „politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Concilium, 4. Jg. (1968), S. 403 ff.; Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer „politischen Theologie“, in: Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, Band 6, Mannheim 1967, S. 9 ff.

¹⁰ Zur Theologie der Welt, S. 99 f.

¹¹ A. a. O., S. 100.

Versuch, die Heilsaussagen als Aussagen über den Menschen in seiner Subjektivität, in seiner Existenz, in seinem Personsein zu verstehen, hat zu einem nicht unbedenklichen Verlust an Geschichts- und Gesellschaftsbezug im Heilsverständnis geführt. Die in dieser Theologie vorherrschenden anthropologischen Kategorien zur Auslegung der Heilsbotschaft sind Kategorien des Intimen, des Privaten, des A-Politischen. Die Liebe, wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen werden zwar emphatisch herausgestellt, kommen jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, gewissermaßen entpolitisierten Gestalt zur Geltung¹²: „als Ich-Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis . . . Den heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie scheint eines gemeinsam zu sein: der Trend zum Privaten¹³.“ In diesem Zusammenhang wendet sich Metz im besonderen gegen die existentielle Interpretation des Neuen Testaments; denn sie betreibe „Entmythologisierung um den Preis des Mythos der weltlosen Existenz und privaten Subjektivität¹⁴“.

Natürlich gibt es, so fährt Metz fort, „in der Botschaft des Neuen Testaments eine legitime Individualisierung, eine Individualisierung des einzelnen vor Gott“. Diese „Grundpunkte der neutestamentlichen Botschaft“ soll durch die geforderte Entprivatisierung auch nicht in Frage gestellt werden. „Im Gegenteil! Denn die Theologie gerät ja gerade durch die genannte Privatisierungstendenz in die Gefahr, den von ihr angerufenen einzelnen in seiner Existenz zu verfehlen. Diese Existenz ist nämlich heute in höchstem Maße in die gesellschaftlichen Mobilitäten verflochten und jede existentielle und personale Theologie, die die Existenz selbst nicht als ein politisches Problem im weitesten Sinne des Wortes begreift, bleibt gegenüber der existentiellen Situation des einzelnen heute abstrakt.“ Weiterhin steht nach Metz „die Theologie durch eine solche privatisierende Tendenz in der Gefahr, den Glauben unkritisch und unkontrolliert modernen gesellschaftlich-politischen Ideologien auszuliefern. Und schließlich nimmt eine kritische Religion, die sich im Horizont solcher privatisierender Theologie versteht, immer mehr die Züge einer ‚unverbindlichen Maßgeblichkeit‘ an, ‚die insofern maßgeblich ist, als niemand sie anstößt und viele sich immer noch beeindrucken lassen, die aber folgenlos dasteht, indem keine Impulse von ihr ausgehen außer in der Richtung der eigenen Reproduktion¹⁵“.

¹² Zum Problem einer Politischen Theologie, in: Kontexte, Band 4. S. 35.

¹³ Zur Theologie der Welt, S. 100 f.

¹⁴ A. a. O., S. 102.

¹⁵ Ebenda.

Hier nun zeigt sich die positive Aufgabe der „Politischen Theologie“: sie sucht „das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen — nicht vorkritisch, mit der Absicht auf eine neue Identifizierung beider Wirklichkeiten, sondern nachkritisch, im Sinne einer ‚zweiten Reflexion‘¹⁶“.

Diese sogenannte zweite Reflexion beinhaltet nach Metz die Ausrichtung der eschatologischen Heilsbotschaft auf die Bedingungen der jeweils gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation; sie ist als politische Reflexion der Theologie zu bestimmen. Diese politische Reflexion hat „nichts zu tun mit einer reaktionären Neopolitisierung des Glaubens; sie hat aber alles zu tun mit der Entfaltung der gesellschaftskritischen Potenz dieses Glaubens¹⁷“. So ist die „Politische Theologie“ zu begreifen als hermeneutisches Korrektiv gegenüber den individualistischen Auslegungstendenzen moderner Theologie, als ein Mittel, das den gesellschaftskritischen Gehalt der christlichen Heilsbotschaft freilegt, als Versuch, „die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren¹⁸“.

Schon die biblische Tradition zwingt nach Metz zu einer solchen „zweiten Reflexion“ des Verhältnisses von eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis; denn das Heil ist kein Privatheil. Das Kreuz Jesu „steht nicht im Privatissimum des individuell-persönlichen Bereichs, es steht auch nicht im Sanctissimum eines rein religiösen Bereichs, es steht jenseits der Schwelle des behüteten Privaten oder des abgeschirmten rein Religiösen; es steht ‚draußen‘, im Raum der Gesellschaft, wie die Theologie des Hebräerbriefes formuliert¹⁹“. Im Dienste der Heilsbotschaft ist der christlichen Religion eine gesellschaftliche Verantwortung aufgetragen; denn „das von Jesus verkündigte Heil ist nicht in einem kosmologischen, wohl aber in einem gesellschaftlich-öffentlichen gewissermaßen in einem politischen Sinn bleibend welthaft und weltbezogen²⁰“. Die von Jesus verkündeten Heilsverheißungen des Friedens und der Gerechtigkeit sind nicht „Privateigentum einer Gruppe, auch nicht einer Religion, auch nicht Privateigentum der Kirche“, sie sind „Verheißungen für alle, Verheißungen, die jedem offenstehen“. „Die Kirche ist um

¹⁶ Das Problem einer „politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: *Concilium*, 4. Jg. (1968), S. 405.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Zur Theologie der Welt, S. 99.

¹⁹ *Concilium*, S. 405.

²⁰ Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis, in: *Schöpfung und Freiheit* (Dokumente der Paulus-Gesellschaft, Band XIX), S. 34.

dieser (auf dem von Jesus verkündeten Heil gegründeten) Verheißung willen da, nicht umgekehrt; sie ist da, um alle mit der Hoffnung auf diese Verheißung des universalen Friedens und der Gerechtigkeit zu infizieren und gegen jede Form der Verachtung leidenschaftlich zu kämpfen²¹."

"Die Orientierung an den göttlichen Verheißungen des Friedens und der Gerechtigkeit . . . bringt und zwingt uns immer wieder in eine neue kritische Position gegenüber den bestehenden und uns umgebenden gesellschaftlichen Verhältnissen²²." Diese kritische Aufgabe gegenüber der Gesellschaft kann aber nicht der einzelne, auf sich gestellte Gläubige erfüllen, sondern nur mehr der in der Kirche institutionalisierte Glaube, also die Kirche selbst. So erscheint „im Horizont dieser Theologie die Kirche nicht neben oder über der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern in ihr als gesellschaftskritische Institution“. Damit, so betont Metz, „taucht Institution und Institutionalisierung nicht als Repression, sondern als Ermöglichung eines kritischen Bewußtseins auf²³“.

Die mit den eschatologischen Heilsverheißungen gegebene gesellschaftskritische Funktion der Kirche besteht ganz allgemein darin, daß in deren Lichte „jeder geschichtlich erreichte Status der Gesellschaft in seiner Vorläufigkeit erscheint“. Dieser „eschatologische Vorbehalt“ bringt uns aber „nicht in ein verneinendes, sondern in ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart. Die Verheißungen, auf die er sich bezieht, sind nicht ein leerer Horizont religiöser Erwartung, sie sind nicht bloß eine regulative Idee, sondern ein kritisch befreiender Imperativ für unsere Gegenwart; sie wollen unter den geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart wirksam gemacht und bewahrt werden“. M. a. W.: „Die Orientierung an den göttlichen Verheißungen des Friedens und der Gerechtigkeit ‚verfremdet‘ je neu unser gegenwärtiges geschichtliches Dasein; sie bringt und zwingt uns immer wieder in eine neue kritisch-befreiende Position gegenüber den bestehenden und uns umgebenden gesellschaftlichen Verhältnissen.“ Und so formuliert Metz als Grundthese: „Jede eschatologische Theologie muß zu einer politischen Theologie als einer (gesellschafts-)kritischen Theologie werden²⁴.“

Im besonderen besteht nach Metz die gesellschaftskritische Funktion der Kirche einmal darin, daß sie „durch ihren eschatologischen Vorbehalt

²¹ Ebenda.

²² Ebenda, S. 35.

²³ Concilium, S. 406 f.

²⁴ Concilium, S. 406; Schöpfung und Freiheit, S. 35.

gegenüber jeder abstrakten Fortschritts- und Humanitätskonzeption den einzelnen augenblicklich lebenden Menschen davor schützt, nur als Material und Mittel für den Aufbau einer technologisch durchrationalisierten Zukunft betrachtet zu werden . . . Der eschatologische Vorbehalt der Kirche mit ihrer institutionalisierten gesellschaftskritischen Kraft hat eine Individualität zu schützen, die nicht durch ihren Stellenwert im Fortschritt der Menschheit definierbar ist“. Des weiteren müsse gerade heute die Kirche angesichts der politischen Systeme betonen, daß „die Geschichte als ganze unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes steht“. Damit vermöge die Kirche entscheidend zur Überwindung jedes ideologischen Totalitarismus, der das Ganze der Geschichte zum Horizont seines politischen Handelns mache, beizutragen²⁵. Vor allem steckt nach Metz im zentralen Wort von der christlichen Liebe eine gesellschaftskritische Potenz, ja er bezeichnet die Liebe geradezu als „kritisch-revolutionäres Prinzip“²⁶. Die christliche Liebe „darf nicht nur auf den streng interpersonalen Bereich des Ich-Du eingeschränkt werden. Sie darf auch nicht nur als eine Art karitativer Nachbarschaftshilfe verstanden werden. Sie muß in ihrer gesellschaftlichen Dimension interpretiert und zur Geltung gebracht werden, d. h. aber, Liebe muß als unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden für die anderen verstanden werden“. In solchem Verständnis enthalte die Liebe eine gesellschaftskritische Kraft, und zwar in zweifacher Hinsicht: „Zum einen erfordert sie eine entschiedene Kritik der reinen Gewalt.“ „Die Glaubwürdigkeit und Effizienz dieser Kritik der reinen Gewalt wird freilich nicht zuletzt davon abhängen, daß die Kirche, die sich als eine Kirche der Liebe bezeichnet, nicht selbst den Anschein einer Machtreligion erweckt“²⁷. Zum andern kann christliche Liebe, wenn sie sich gesellschaftlich als unbedingter Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit für die andern mobilisiert, unter Umständen sogar selbst revolutionäre Gewalt gebieten: „Wo ein gesellschaftlicher Status quo ebenso viel Ungerechtigkeit enthält, wie eventuell entsteht, wenn er revolutionär abgeschafft wird, dann kann eine Revolution für die Gerechtigkeit und Freiheit der Geringsten unter den Brüdern auch im Namen der christlichen Liebe nicht unerlaubt sein“²⁸.

Diese gesellschaftskritische Funktion der Kirche bleibt nicht ohne Rückwirkung auf die Kirche selbst; „sie zielt auf die Dauer auf ein neues Selbstverständnis der Kirche und auf eine Transformation ihres

²⁵ Zur Theologie der Welt, S. 110.

²⁶ Concilium, S. 408.

²⁷ Ebenda.

²⁸ Schöpfung und Freiheit, S. 40.

institutionellen Verhaltens gegenüber der modernen Gesellschaft“. Denn will die Kirche als gesellschaftskritische Institution glaubwürdig und effizient sein, dann muß sie „in zunehmendem Maße selbst von einer kritischen Öffentlichkeit getragen“ sein. Als Aufgaben solcher kritischen Öffentlichkeit in der Kirche nennt Metz den „kritischen Einspruch gegen jede sogenannte ideologische Selbstermächtigung kirchlicher Institutionen, d. h. gegen den Versuch, durch institutionelle Maßnahmen ganz bestimmte inhaltliche, gesellschaftspolitische Vorstellungen durchsetzen zu wollen“. Weitere kritische Aufgaben sieht Metz im „Abbau bestimmter unkontrolliert vorherrschender Milieuvorstellungen“, im „Aufweis der geschichtlichen Bedingtheit und des Wandels gesellschaftlicher Vorstellungen in der Kirche selbst“, sowie in der „Kritik am relativ geringen Versöhnungs- und Toleranzeffekt im Christentum selbst²⁹“.

Abschließend bemerkt Metz: Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche könne nicht darin bestehen, „in unserer pluralistischen Gesellschaft eine positive Gesellschaftsordnung normativ zu programmieren . . . Aufgabe der Kirche ist nicht eine systematische Soziallehre, sondern Sozialkritik. Als gesellschaftlich partikulare Institution kann die Kirche ihren universalen Anspruch gegenüber der Gesellschaft nur dann ohne Ideologie formulieren, wenn sie ihn als Kritik darstellt und zur Geltung bringt“. Aus dieser grundsätzlichen gesellschaftskritischen Haltung ergeben sich nach Metz noch zwei wichtige Gesichtspunkte: Einmal verhindert sie, daß die Kirche als gesellschaftskritische Institution am Ende selbst zu einer politischen Ideologie wird. „Zum andern ergibt sich aus dieser kritischen Funktion der Kirche gegenüber der Gesellschaft die grundsätzliche Möglichkeit zur Kooperation mit anderen nichtchristlichen Institutionen und Gruppen.“ In der gemeinsamen negativen Erfahrung des bedrohten Humanen, der Bedrohtheit von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden sieht Metz „eine elementare positive Kraft der Vermittlung. Wenn wir uns auch nicht direkt und unvermittelt über das einigen können, was Freiheit, Friede und Gerechtigkeit positiv sind, so haben wir doch eine lange gemeinsame Erfahrung dessen, was Unfreiheit, Unfriede und Ungerechtigkeit sind. Diese negative Erfahrung bietet die Chance zur Einigkeit — weniger im positiven Entwurf der gesuchten Freiheit und Gerechtigkeit, als im kritischen Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit. Die in dieser Erfahrung liegende Solidarität, die Möglichkeit also einer gemeinsamen Front des Protestes, muß gesehen und mobilisiert werden³⁰“.

²⁹ Concilium, S. 409 f.

³⁰ Concilium, S. 410 f.

Mit der „Politischen Theologie“ soll im Verständnis von Johann Baptist Metz keine neue theologische Disziplin mit einer abgegrenzten theologischen Aufgabenstellung gefordert werden. Sie will „vielmehr in erster Linie einen Grundzug im theologischen Bewußtsein überhaupt aufdecken³¹“. Sie ist zu begreifen als umfassender Horizont, in dem das ganze christliche Glaubensgut ausgesagt wird; denn „das ‚Heil allen Fleisches‘ liegt ursprünglich und nicht nachträglich in der konkreten gesellschaftlichen Dimension menschlichen Daseins. Es geschieht nicht nur ‚in‘ der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft ist gewissermaßen die primäre ‚Materiatur‘ des Heils, das auf universalen Frieden und endgültige Gerechtigkeit zielt, so daß Tränen versiegen und nicht mehr sein wird Trauer, noch Klage, noch Mühsal³²“. Diese politische Kategorie muß um so mehr umfassender Horizont der ganzen christlichen Verkündigung sein, da, und hier folgt Metz der Enzyklika „Mater et Magistra“ sowie besonders auch der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, die menschliche Existenz und damit zugleich auch die Situation des Glaubens heute — in einer Zeit der fortschreitenden Sozialisation — viel stärker als je zuvor „ein gesellschaftliches und — im weitesten Sinne — politisches Thema ist³³“.

Wir haben die wichtigsten Aussagen von Metz über seine „Politische Theologie“ bewußt in dieser Ausführlichkeit und fast nur in wörtlichen Zitationen gebracht, um ein wirklich klares Bild derselben zu vermitteln; denn das von Metz mit seiner „Politischen Theologie“ verfolgte Anliegen erscheint uns berechtigt. Gegenüber der nicht abzustreitenden mehr oder weniger ausschließlich individualistischen Sicht des Menschen in der Theologie und kirchlichen Seelsorgepraxis des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist es in unserer Zeit der offensichtlich zunehmenden Sozialisation geboten, den Menschen nunmehr stärker in seiner Sozialverhaftung auch in der Theologie und in der kirchlichen Lebenspraxis zu sehen, wenn Theologie und Kirche dem heutigen Menschen gerecht werden wollen.

Dabei aber überspannt Metz den Bogen, insofern nach seiner Auffassung die Sozialverhaftung des Menschen so umfangreich ist, daß er nur mehr, wie er sagt, „im weitesten Sinne“ als politisches Wesen zu

³¹ Concilium, S. 406.

³² Friede und Gerechtigkeit. Überlegung zu einer „politischen Theologie“, in: Civitas, Band 6, S. 13.

³³ Concilium, a. a. O.

begreifen ist. Schon mit dem Begriff „Politische Theologie“, mit dem sich Metz deutlich von der Sozialtheologie absetzt, wird, wenn er überhaupt einen Sinn haben soll, die Sozialität des Menschen nur mehr politisch und das heißt vom Staate her bestimmt und auf den Staat hin bezogen verstanden. Dazu versteht Metz das Politische, bzw. den Staat fast ausschließlich im Sinne des Institutionellen, bzw. als Institution. Diese anthropologische und sozialwissenschaftliche Diagnose gründet — so scheint uns — in einem falschen Verständnis des Personalen, das Metz auf das Individuelle und Private reduziert. Das personale Sein des Menschen besagt aber nicht nur Individualität und betrifft nicht nur den privaten Lebensraum, sondern besagt immer zugleich auch Sozialibilität und Sozialität, Sozialbestimmtheit und soziales Eingebundensein. M. a. W.: Das personale Sein des Menschen ist als *ens individuale et sociale*, der Mensch also nicht nur als soziales und schon gar nicht nur als politisches, nur vom Staate her bestimmtes und auf ihn hingeeordnetes Wesen zu begreifen. Sozialwissenschaftlich relevant ist ferner, daß im Metzschen Sozialverständnis scheinbar kein Platz für Gesellschaft und gesellschaftliche Gruppen ist; die Gesellschaft wird immer nur politisch, vom Staate her begriffen, geht also im Staate auf. So stehen sich einzig und allein der als bloßes Individuum verstandene Mensch und die politische Institution des Staates gegenüber. Damit aber ist die Metzsche Konzeption einer „Politischen Theologie“ bereits in ihrem sozialwissenschaftlichen Ansatz abzulehnen; sie verkürzt sowohl die anthropologische als auch die soziale Wirklichkeit.

Näherhin impliziert das Metzche Menschenbild und Sozialverständnis die marxistische Überspannung des Staates als der den Menschen und alles soziale Leben grundbestimmenden Institution. Und in der Tat scheint es ein besonderes Anliegen von Metz zu sein, gerade mit dieser „Politischen Theologie“ mit dem Marxismus ins Gespräch zu kommen. Die Notwendigkeit eines solchen Dialoges halten auch wir für überreif. Es reicht nun einmal nicht mehr aus, sich mit dem Marxismus nur mehr apologetisch auseinanderzusetzen und ihn wie ein schwarzes Schaf vor sich her zu treiben. Auch christliche Theologie und mit ihr die Kirche kommen nicht mehr an Karl Marx bzw. am Marxismus, und das will besagen: an der Welt des Sozialen und am Menschen in all seinen sozialen, zunehmend staatlich-politischen Verflechtungen vorbei³⁴. So weit stimmen wir mit Metz überein. Wir sind aber andererseits der Meinung, daß wir in diesem Gespräch mit dem Marxismus nicht den Boden der christlichen Anthropologie und Soziallehre verlassen dürfen

³⁴ Gustav Ermecke, „Politische Theologie“ im Gespräch, in: Deutsche Tagespost vom 30./31. August 1968, S. 19.

und ganz im Sinne des Marxismus den Menschen nur mehr als politisches Wesen und den Staat als alleinige, allumfassende soziale Institution begreifen und von solchem Vorverständnis ausgehend die christliche Heilsbotschaft in diesen Dialog einbringen, wenn anders sie sich nicht in einem sozialen Humanismus, ja in einer sozialen Ideologie verlieren will.

Der marxistischen Gesellschaftsauffassung nahe scheint uns im besonderen auch das Metz'sche Kirchenverständnis, insofern er die Aktualisierung der eschatologischen Heilsverheißungen im gesellschaftlichen Hier und Heute nicht vom einzelnen Christen und auch nicht von der Kirche als Volk Gottes, also der Kirche als Gesellschaft, sondern nur mehr von der Institution der Kirche erwartet. Mit Recht stellt die Herder-Korrespondenz an Metz die Frage: „Muß sich die in der eschatologischen Verheißung liegende gesellschaftsverändernde Potenz nicht doch zunächst (fundamentaliter) im Personalen (freilich immer in einem gesellschaftlich strukturierten Personalen) auswirken? Und können nicht erst von da her, durch eine Revolution von unten (anders als im Marxismus, der direkt auf die Institution auch auf Kosten der Gesellschaftsglieder zielt), die gesellschaftlichen Zustände verändert werden³⁵?“

Damit ist zugleich ausgesagt, daß es immer nur mittelbare Sozialimpulse sind, die von der christlichen Heilsbotschaft ausgehen. Das Christentum ist nun einmal keine Sozialreligion und schon gar nicht eine politische Religion! Wenn aber Metz das Politische als umfassenden Horizont verstanden wissen will, in dem das ganze christliche Glaubensgut ausgesagt werden soll, dann besteht nur allzuleicht die Gefahr, die christliche Heilsbotschaft als Sozialreligion oder gar als politische Religion zu begreifen. Man kann aber die Botschaft Jesu nicht ärger mißverstehen, als wenn man sie politisiert oder sie im Sinne bloßer Mitmenschlichkeit begreift. Es wäre aber ebenso falsch zu sagen, daß die christliche Heilsbotschaft ausschließlich auf die reine Innerlichkeit und die individuelle Selbsthingabe des Menschen an den zur Kindschaft aufrufenden Vaterwillen Gottes gerichtet sei, wie Sören Kierkegaard und Ernst Troeltsch behaupten, und von einer völligen Unbekümmertheit des Christentums gegenüber den gesellschaftlichen Zuständen zu sprechen; denn wie jede Glaubenslehre, so ist auch die christliche immer auch von grundlegender Aussagekraft für die Deutung der Lebenswirklichkeiten und, ist sie einmal personal erfaßt, von grundbestimmender Wirkkraft für die Gestaltung aller Lebensbereiche und besonders auch, wie die Religionssoziologie ausweist, des sozialen Lebens. So sehr darum auch das Evangelium und mit

³⁵ HK, 22. Jg. (1968), S. 349.

ihm die junge Kirche die äußeren sozialen Verhältnisse unangetastet ließen, so wurden aber doch die Menschen in der Kraft der christlichen Heilsbotschaft von innen her umgewandelt, und haben so, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar in einem ausgesprochenen kritischen Prozeß das gesellschaftliche Leben umgestaltet. Das markanteste Beispiel hierfür ist die Sklaverei: diese für unangreifbar gehaltene Stütze der antiken Wirtschafts- und Sozialordnung wurde zuerst im Herzen überwunden, seitdem der Christ auch seine Sklaven Brüder nannte; dann erst ist auch die äußere Erscheinung gefallen. Diese an sich evolutive, mittelbar von der christlichen Liebe ins Werk gesetzte soziale Erneuerungsarbeit der jungen Kirche ist mit Heinz-Dietrich Wendland nicht nur in ihrem Ergebnis, also in der Abschaffung der Sklaverei, sondern bereits in ihrem inneren Ansatz in den einzelnen Christen als ausgesprochen revolutionär zu bezeichnen, insofern der christlichen Liebe die dynamische Kraft der Weltumgestaltung und der Weltveränderung innewohnt³⁶. M. a. W.: die in der christlichen Heilsbotschaft liegende gesellschaftskritische Potenz erfaßt mit dem Glauben den ganzen Menschen in seinem Personenkern; von da her wirkt sie dann mittelbar auch auf die Gestaltung oder auch Umgestaltung der gesellschaftlich-politischen Verhältnisse ein. Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche vollzieht sich im Zeichen der Nachfolge³⁷.

Den mittelbaren oder Nachfolge-Charakter christlicher Sozialgestaltung bringt das 2. Vatikanische Konzil in Nr. 42 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute zum Ausdruck: „Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an. Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein.“ Und in Nr. 40 derselben Konstitution heißt es: „In Verfolgung ihrer eigenen Heilsabsicht vermittelt die Kirche nicht nur den Menschen das göttliche Leben, sondern läßt dessen Widerschein mehr oder weniger auf die ganze Welt fallen, vor allem durch die Heilung und Hebung der menschlichen Personwürde, durch die Festigung des menschlichen Gemeinschaftsgefüges, durch die Erfüllung des alltäglichen menschlichen Schaffens mit tieferer Sinnhaftigkeit und Bedeutung. So glaubt die Kirche durch ihre einzelnen Glieder und als ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können.“ Dementsprechend spricht die Pastoralkonstitution auch nur mehr von

³⁶ Siehe hierzu: Heinz-Dietrich Wendland, *Kirche und Revolution* (in: *Grundzüge der evangelischen Sozialethik*), Köln 1968, S. 175.

³⁷ HK, a. a. O.

einer „Hilfe“ (adiutorium), welche die Kirche der menschlichen Gesellschaft bringen kann.

Der mittelbare Charakter christlichen Dienstes in Gesellschaft, Staat und Wirtschaft, bzw. der mittelbare Charakter christlicher Sozialkritik scheint uns bei Metz in dem Wort von der „zweiten Reflexion“, verstanden als gesellschaftskritische Entfaltung der christlichen Heilsbotschaft, anzuklingen; er wird aber von dem seine „Politische Theologie“ grundbestimmenden *wesenhaft* politischen Horizont der christlichen Heilsbotschaft so überlagert, daß das Politische geradezu zum theologischen Formalprinzip erhoben wird und also von einer zweiten Reflexion als einer nur mittelbaren Entfaltung derselben nicht mehr gesprochen werden kann. Damit aber muß schon das Reden von einer „Politischen Theologie“ als äußerst problematisch erscheinen; und es erscheint uns geradezu als unmöglich ob der — wie es in der Pastoralkonstitution (Nr. 36) heißt — „Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften“, also der Eigenständigkeit der hier zur Frage stehenden Kultursachbereiche, des politischen und des kirchlich-religiösen Lebens, bzw. der damit gegebenen Trennung der diesen zugeordneten Wissenschaftsbereiche, der Politologie oder Staatswissenschaft und der Theologie³⁸.

Denn ging es dem 2. Vatikanischen Konzil darum, Kirche und Gesellschaft durch Herausstellung ihrer jeweiligen Autonomie zu sich selbst zu befreien, so geht es nun in der Metzschen „Politischen Theologie“ — gleichsam in sozial-theologischer Anwendung der Grundidee von Teilhard de Chardin von dem Zusammenhang der Entwicklung des Alls und der Verwirklichung des Gottesreiches — um die „dialektische Bezogenheit von Gesellschaftsprozess und eschatologischem Heilsprozeß³⁹“, also um das Verhältnis von profaner Gesellschaft und messianischem Reich. Metz zitiert Walter Benjamin: „Das Profane ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens⁴⁰.“ Hier zeigt sich deutlich der theologische Grundcharakter der „Politischen Theologie“: sie ist Ausdruck einer ausgesprochenen Säkularisierungs- oder Immanenztheologie. Denn damit ist, wie der Münchener Politologe Hans Maier in seiner kritischen Analyse der Metzschen „Politischen Theologie“ bemerkt, „die kritische Grenze zur gesellschaftlichen Identifikation und Politisierung des christlichen Heils

³⁸ Wilhelm Dreier, Christlich verantwortete Politik und „Politische Theologie“, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 10, Münster 1969, S. 237.

³⁹ Zur Theologie der Welt, S. 106 (Anm. 6).

⁴⁰ Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt 1967, S. 95 f.

unwiderruflich überschritten. Im ‚leisen Nahen des Reichs‘ wird der Grundvorgang politischer Theologie (im überlieferten Sinn des Wortes) greifbar: die Immanentisierung eschatologischer Heilsverheißungen“. Damit aber „verschwindet praktisch die Differenz zwischen der christlichen Botschaft und den modernen Ideologien“⁴¹.

Hauptanliegen der von Metz formulierten „Politischen Theologie“ ist die Aktualisierung der in der christlichen Heilsbotschaft liegenden gesellschaftskritischen Potenzen. Dabei aber kommt nun ein ausgesprochen rein formaler Denkansatz zum Ausdruck. Wenn Metz sagt, daß in unserer pluralistischen Gesellschaft die gesellschaftskritische Funktion der Kirche nicht darin bestehen könne, eine positive Gesellschaftsordnung normativ im Sinne einer systematischen Soziallehre zu proklamieren, die Aufgabe der Kirche sei vielmehr Sozialkritik, dann ist doch wohl zu fragen, von welchen materialen Inhalten eine Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse bestimmt sein soll, wenn diese sich nicht an einer Soziallehre orientiert. Gesellschaftskritik ist nun einmal ohne gesamtgesellschaftliche Ordnungsvorstellungen, wie sie uns eine Sozialphilosophie oder Soziallehre bieten, nicht möglich.

Noch deutlicher kommt der rein formale Denkansatz der Metzchen „Politischen Theologie“ zum Ausdruck, wenn er zur gesellschaftskritischen Kooperation mit anderen, auch nichtchristlichen Institutionen und Gruppen die negative Erfahrung dessen, was Unfreiheit, Unfriede und Ungerechtigkeit sind, für ausreichend hält, selbst „wenn wir uns auch nicht direkt und unvermittelt über das einigen können, was Freiheit, Friede und Gerechtigkeit positiv sind“. Auch hier drängt sich die Frage auf: Wie soll es zu einer wirklichen Kooperation kommen, wenn letztlich gleichgültig ist, welche materialen Inhalte sich in der jeweiligen Vorstellung, etwa der des Marxismus, mit den die Gesellschaftskritik grundbestimmenden Sollensforderungen der Freiheit, des Friedens und der Gerechtigkeit verbinden? M. a. W.: Metz kommt über eine rein formale Akzentuierung der eschatologischen Verheißungen in ihrer gesellschaftskritischen Bedeutung nicht hinaus. Ohne Orientierung an den materialen Gehalten einer Soziallehre aber verliert sich das an sich berechtigte Anliegen seiner „Politischen Theologie“ im Nebulösen. Sie führt in ihren Konsequenzen für den christlichen Lebensvollzug zu einer bloß christlichen Verbrämung eines rein innerweltlichen Erneuerungswillens. In ihrem rein formalen Denkansatz artikuliert sie sich am Ende in bloßer inhaltloser Protesthaltung und hilft damit — ob bewußt oder unbewußt — der Anarchie zu theologischem Ansehen.

⁴¹ Hans Maier, Politische Theologie?, in: Stimmen der Zeit, 183. Band, 94. Jg. (1969), S. 80.

Im übrigen übersieht Metz, daß die christliche Soziallehre mit ihren Lehrgehalten immer zugleich auch Sozialkritik ist. Schon die Existenz einer christlichen Soziallehre, mag diese auch über lange Zeit hinweg und auch heute zuweilen noch nur sozialphilosophisch begründet worden sein und werden, ist Ausdruck christlich-kritischer Verantwortung für das gesellschaftliche Leben. Wir folgen hier Wilhelm Dreier, der zu diesem Punkt unserer Kritik an der „Politischen Theologie“ ausführt: „Wenn das Wort von der ‚Politischen Theologie‘ mehr sein soll als ein argumentum ad hominem für den Bereich theologischer Forschung und Verkündigung, kann . . . der Aufbau einer christlichen Gesellschaftslehre als Ausdruck des Willens, die ‚Zeichen der Zeit‘ gerade unseres industriellen Zeitalters zu erfassen, nicht ignoriert werden⁴².“ Dazu scheint Metz, dem Fundamentaltheologen, entgangen zu sein, daß sich in den letzten beiden Jahrzehnten eine christliche Soziallehre entwickelt hat, die nicht mehr nur Sozialphilosophie ist, sondern sich im verstärktem Maße um eine sozialwissenschaftliche Potenzierung der christlichen Heilsbotschaft im Sinne einer Sozialtheologie bemüht. Von einer solchen Soziallehre dürften nicht zuletzt auch stärker als zuvor gesellschaftskritische Impulse ausgehen, wofür die letzten Sozialzyklen „Mater et Magistra“, „Pacem in terris“ und „Populorum Progressio“, vor allem aber die konziliare Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute ein nicht zu übersehendes Zeugnis ablegen. Und gerade das 2. Vatikanische Konzil, zumal dessen Pastoralkonstitution, macht in ihren ausgesprochen sozialtheologischen Aussagen zu Fragen des gesellschaftlichen Lebens deutlich, daß die christliche Theologie zur letzten Sinn- und Zielorientierung der Welt, also ihre eschatologische Botschaft unter den Bedingungen des jeweiligen Äons und damit auch der jeweils gegenwärtigen Gesellschaft immer auch sozialkritische Inhalte impliziert⁴³. Dazu zieht die christliche Soziallehre gerade um einer wirklichkeitsgerechten Potenzierung ihrer Lehrinhalte willen in zunehmendem Maße die induktiv-empirischen Wissenschaften, besonders die Soziologie und Psychologie, heran. Die heutige katholische Sozialwissenschaft versteht sich nicht mehr nur als Sozialphilosophie oder -metaphysik, sie weiß sich der je gegebenen sozialen Wirklichkeit konfrontiert und ist darum rein methodologisch um eine Verbindung von deduktiver und induktiver Betrachtungsweise bemüht. Gerade dadurch aber vermögen von der katholischen Soziallehre in verstärktem Maße auch gesellschaftskritische Impulse auszugehen. Sie folgt damit nicht zuletzt auch einer Forderung Johannes XXIII. in der Enzyklika „Mater et Magistra“ (Nr. 50) und der konziliaren Pastoralkonstitution (Nr. 62), die ihrerseits bereits die jeweiligen, das ge-

⁴² Wilhelm Dreier, a. a. O.

⁴³ Ebenda.

sellschaftliche Leben betreffenden Abschnitte mit ausgesprochen soziologischen Analysen einleiten und von daher die Hilfe aufzeigen, welche die Kirche der menschlichen Gesellschaft bringen will. Dabei tritt nach Joseph Folliet, einem der maßgebenden Mitarbeiter an der Pastoralkonstitution⁴⁴, „die allgemeine Tendenz der Konzilsproblematik“ hervor, näherhin eine ausgesprochen dynamische Einstellung zur menschlichen Wirklichkeit, eine Tendenz, die das Konzil gerade auch in seinen Stellungnahmen zu sozialen Fragen bestimmt und der katholischen Soziallehre eine kritische Funktion zuweist. Ging es der Kirche in ihren früheren sozialen Dokumenten mehr darum, lehrhafte Zusammenhänge aufzuzeigen, und bewegen sich diese auf einem hohen Abstraktionsgrad, so will das Konzil mit dem „Blick auf die neuen und ersten Anliegen der Gegenwart“ (Johannes XXIII. in: „Mater et Magistra“, Nr. 50) zu seinem Teil einen kritischen Beitrag für menschenwürdigere gesellschaftliche Verhältnisse leisten. Hier wird eine Mentalität überwunden, die die Verteidigung der je gegenwärtigen sozialen Ordnung nahelegt oder gar die Vergangenheit idealisiert und ihr nachtrauert, sondern hier wird ein Wille sichtbar, in kritischer Vorausschau am Bau einer neuen und besseren Welt mitzuarbeiten, in der die beiden Wirklichkeiten — das Reich Gottes und der soziale Fortschritt — sich nicht etwa verschmelzen, sondern in welchem man diesen sucht, ohne jenes zu verlieren. So sehr also gerade die soziologische Forderung zu einer wirklichkeitsgerechten Aktualisierung der in der christlichen Heilsbotschaft liegenden gesellschaftskritischen Potenzen beizutragen vermag und so dankbar wir daher deren gesicherte Ergebnisse entgegennehmen, so wissen wir doch auch, daß diese allein zur Ordnung der Gesellschaft nicht ausreichen, sie sind vielmehr in den größeren Zusammenhang eines gesellschaftlichen Ordnungsbildes, wie es uns die Soziallehre bietet, einzufügen⁴⁵.

⁴⁴ Joseph Folliet, Die Situation des Menschen in der heutigen Welt, in: Guilherme Baraúna (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute, Salzburg 1967, S. 142: „Das eigentliche Neue an dem Konzilstext besteht in der Stellung der Beschreibung am Anfang, in seinem Rang und systematischen Vorgehen. Man erkennt die zugrunde liegenden jüngsten Fortschritte der Geisteswissenschaften einschließlich der Soziologie, den intellektuellen Beitrag einer Zeit, die die ersten Versuche einer ‚Prospektive‘ erlebt. Vor allem tritt hier die allgemeine Tendenz der Konzilsproblematik hervor: man will nicht von den Prinzipien zur menschlichen Wirklichkeit herabsteigen, um sie abzuschätzen und gleichsam von oben und außen her zu beurteilen, sondern man will von dieser menschlichen Wirklichkeit selbst ausgehen, um durch eine Art Induktion die Notwendigkeit der Prinzipien — sogar noch in den Widersprüchen und den Forderungen, die sie zutage fördern — wieder zu entdecken.“

⁴⁵ Siehe hierzu meinen Aufsatz „Soziologie und Sozialarbeit“, in: Caritas, 64. Jg. (1963), S. 319 ff.

Die von Metz geforderte gesellschaftskritische Aktualisierung der christlichen Heilsbotschaft läßt das an sich theologische Anliegen seiner „Politischen Theologie“ letztlich als ein sozialetisches erscheinen. Der damit herausgestellte Zusammenhang von Dogma und Leben ist an sich nicht neu; nur wird er hier einseitig als christlich-politisches Engagement begriffen. Wenn wir auch einer solchen Vereinseitigung in der Aktualisierung christlicher Weltverantwortung aus den oben dargelegten anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Gründen nicht zustimmen können, so sind doch auch wir der Meinung, daß sich die christliche Weltverantwortung heute mehr als früher als soziale, und das heißt auch als politische Verantwortung zu artikulieren hat. Damit stellt sich mit dem der Metzchen „Politischen Theologie“ zugrunde liegenden berechtigten Anliegen an die Kirche, an ihre Verkündigung und ihre seelsorgliche Praxis die Frage, ob sie die Zugehörigkeit zu ihr nicht bloß als individuelle, sondern als personale Glaubensposition und das heißt immer zugleich auch als soziale Verantwortung begreift, im jeweiligen Hier und Heute der gesellschaftlichen Verhältnisse die christliche Heilsbotschaft der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens zu praktizieren. Und wir stimmen mit Metz darin überein, daß sich diese Frage der Kirche heute, in einer Zeit der offensichtlich zunehmenden Sozialisation um so dringender stellt. Nicht zuletzt sollte die Kirche das auch in den Akten ihrer eigenen Selbstverwirklichung und öffentlichen Selbstbezeugung zum Ausdruck bringen. Diese Forderung stellt sich der Kirche nicht nur aus der berechtigten Sorge, daß andernfalls der Kommunismus noch weiter an Boden, und zwar gerade in den sog. katholischen Ländern gewinnen könnte, oder aus Gründen ihrer Glaubwürdigkeit, sondern sie stellt sich der Kirche von ihrem Wesen her, näherhin aus ihrem inkarnatorischen Sein.

Wenn nun nach Metz die gesellschaftskritische Funktion der Kirche nicht ohne Rückwirkung auf die Kirche selbst bleibt, sondern „auf die Dauer auf ein neues Selbstverständnis der Kirche und auf eine Transformation ihres institutionellen Verhaltens gegenüber der modernen Gesellschaft zielt“, und wenn Metz des weiteren der „kritischen Öffentlichkeit innerhalb der Kirche“ im besonderen auch die Aufgabe stellt, die „geschichtliche Bedingtheit und den Wandel gesellschaftlicher Vorstellungen in der Kirche selbst auszuweisen“⁴⁶, dann drängt sich damit die Forderung nach Demokratisierung der Kirche auf. Ohne hier näher die ganze mit dieser Forderung gegebene Problematik darzulegen, sei hier nur so viel gesagt: Demokratie ist ein politischer Ordnungsbegriff, er beinhaltet eine bestimmte staatliche Ordnungstheorie. Damit aber

⁴⁶ Zur Theologie der Welt, S. 114.

hebt die Forderung nach Demokratisierung der Kirche den soziologischen Strukturunterschied von Staat und Kirche auf; sie ist als sozialmonistisch zu kennzeichnen. Sie übersieht, daß die Kirche nicht nur von ihrem Ursprung und ihrer Zweckbestimmung als Heilsanstalt und der ihnen entsprechenden Autoritätsstruktur her, sondern gerade auch soziologisch etwas anderes, wesentlich anderes als das politische Ordnungsgefüge einer Staatsgesellschaft ist. Indem mit der Forderung nach Demokratisierung der Kirche diese, die Kirche, staatlich-politischen Ordnungsstrukturen unterstellt wird, birgt sie in sich eine ausgesprochen totalitäre Tendenz. Die gleichen Bedenken haben wir gegenüber jenen Vorstellungen anzumelden, die die Demokratie als ethisches Normensystem begreifen und also mit der Forderung nach Demokratisierung der Kirche auch die innerkirchliche Herrschaftsordnung unter bestimmte ethische Werte — wie Geduld, Toleranz, Achtung vor der personalen Würde des anderen, Mitspracherecht usw. — stellen und diese sozial-ethischen Normen auch für das innerkirchliche Leben fordern. Denn: Ganz abgesehen davon, daß diese sozialetischen Normen so allgemeiner Natur sind und daher nicht als spezifisch demokratische Sollensforderungen herausgestellt werden können, wird damit die demokratische Ordnung verabsolutiert; die metahistorischen, überzeitlichen Normen des allgemeingültigen Sittengesetzes werden in ihre jeweils geschichtlichen Bedingungen und Ausdrucksformen verstrickt, womit am Ende diese Normen selbst ideologisiert und in ihren ethischen Verpflichtungen relativiert, ja entleert werden. Wir vermögen daher auch nicht die Herausbildung von Pfarrgemeinderäten, diözesanen Priester-räten, nationalen Bischofskonferenzen usw. — wie es oft geschieht — als Zeichen einer Demokratisierung der Kirche zu werten; sie erfolgen nicht im Nachvollzug einer bestimmten politischen Ordnungsvorstellung, eben der Demokratie, sondern im Nachvollzug des konziliaren Verständnisses der Kirche als Volk Gottes — sie sind theologisch und nicht soziologisch oder politisch grundgelegt.

Das Anliegen der „Politischen Theologie“ ist vor dem Hintergrund unserer sozialen und politischen Weltsituation zu sehen: sie will angesichts der Friedlosigkeit in aller Welt mit ihren zum Himmel schreienden Unmenschlichkeiten, angesichts der Tatsache, daß zwei Drittel der Menschheit, wenn nicht schon am Verhungern, am Rande des Existenzminimums vegetieren, in einer Zeit der zunehmenden Verfunktionalisierung und Verinstitutionalisierung aller Lebensbereiche, in einer Zeit, in der der Mensch in Gefahr ist, zum bloßen Funktionsteil übermächtiger sozialer und politischer Apparaturen zu werden, — in solcher Situation will die „Politische Theologie“ die sozialen, näherin politischen Potenzen

der christlichen Heilsbotschaft freilegen und die Kirche institutionell in eine vertiefte gesellschaftliche Verantwortung hineinrufen, eine Verantwortung, die im Grenzfall sogar in den revolutionären Konflikt mit der existierenden Gesellschaft führen könne. Über diese, die „Politische Theologie“ in ihrem Grunde bestimmende Intention dürfte es keine Diskussion geben. Dabei ist Metz offensichtlich der Auffassung, daß diesem Anliegen nicht auf den — nach seiner Meinung — ausgefahrenen Gleisen der Theologie, auch nicht mit der sich immer klarer artikulierenden Sozialtheologie nachzukommen ist. Denn es ist doch wohl zu fragen, ob es nötig ist, für dieses Anliegen, bzw. zur Erklärung der sozialen Dimension der christlichen Heilsbotschaft den geschichtlich arg belasteten Begriff der „Politischen Theologie“ zu bemühen⁴⁷, ja mehr noch: ob sich deren berechtigtes Anliegen nur in der Herausstellung des Politischen als Grundzug der christlichen Heilsbotschaft darstellen läßt. Das aber würde bedeuten, daß sich der Christ nur im politisch-sozialen Handeln als solcher, als Christ, zu finden vermag, und daß ein sozial-kritischer Aufbruch der Kirche nur in einer umfassenden theologischen Neuorientierung und nicht mit einer sich kontinuierlich weiterentwickelnden Theologie, bzw. einer sich kontinuierlich weiterentwickelnden seelsorglichen und sozialen Praxis möglich ist, auch wenn diese sich stärker auf den sozialen Aspekt menschlicher Existenz und auf die Nöte der Zeit einstellen. In solcher Politisierung des Christentums — denn darauf läuft die „Politische Theologie“ am Ende hinaus — würde es schließlich keinen theologisch relevanten Unterschied mehr ausmachen, ob man — von „links“ — zu einem revolutionären Menschheitschristentum à la Comte oder — von „rechts“ zu einem nationalistisch verengten Christentum („Deutsche Christen“) kommt.

So stellt sich uns die Frage, wie und auf welchen Wegen wir dem berechtigten Anliegen der „Politischen Theologie“ nachkommen können. In verschiedenen Erklärungen katholischer Bischöfe Lateinamerikas⁴⁸ kommt zum Ausdruck, daß sich die katholische Kirche der sogenannten Dritten Welt als eine „Kraft der Minderheit“ begreift. Dementsprechend erklären die Bischöfe Lateinamerika zum Missionsfeld. Damit zugleich geben sie jener Situation den Abschied, in der die Kirche mit der lateinamerikanischen Feudalgesellschaft, ihren sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen, sich aufs engste vereinigt hatte und beziehen

⁴⁷ Hans Meier, a. a. O., S. 77 f.

⁴⁸ Plädoyer für die Dritte Welt, unwesentlich verkürzt in: Trutz Rendtorff und Heinz Eduard Tödt, a. a. O., S. 157 ff. Ferner sei hier auf das sozial-pastorale Grundsatzprogramm der Mexikanischen Bischofskonferenz, veröffentlicht im März 1968, hingewiesen. Einen Auszug desselben bringt der Rechenschaftsbericht „Adveniat 67/68“, S. 5; siehe hierzu auch HK, 22. Jg. (1968), S. 523 ff.

ihr gegenüber eine ausgesprochen gesellschaftskritische Position. Das besagt: die Kirche vermag ihre Gesellschaftskritik auch in einer Argumentation, die sich auf die Identität und Kontinuität kirchlicher Theologie und kirchlichen Zeugnisses beruft, deutlich zu machen. Die südamerikanischen Bischöfe sehen sich nicht veranlaßt zu theologischen Änderungen oder Neuentwürfen, sondern sie beschränken sich unter deutlicher Bezugnahme auf soziologische Befunde auf missionarische Forderungen an die seelsorgliche und soziale Praxis der Kirche. Missionarisches Sendungsbewußtsein vermag also nach Auffassung dieser Bischöfe auch die Weltsorge der Kirche in unserer Zeit zu konkretisieren und ins Werk zu setzen. Freilich — und das ist das Entscheidende — zeigt sich dabei Mission in einer neuen, vom 2. Vatikanischen Konzil, näherhin von dessen Welt- und Kirchenverständnis inspirierten Auffassung: als eine potentiell die Kirche als Volk Gottes in ihrer seelsorglichen und sozialen Praxis zur Veränderung, zum Aufbruch drängende Kategorie⁴⁹. So kann die Kirche ihre Gesellschaftskritik und welterneuernde Hilfe in Übereinstimmung mit ihrer eigenen Tradition, ihrer Theologie und ihrer Lebenspraxis formulieren und sichtbar machen, allerdings auf einer neuen Ebene des gesellschaftlichen Bewußtseins und des eigenen, im 2. Vaticanum zurückgewonnenen inkarnatorischen Selbstverständnisses. Eine solche theologische Neubesinnung erwartet die kirchliche Gesellschaftskritik und entsprechende soziale Aktionen auch nicht von der Kirche als Institution, sondern von der Kirche als Volk Gottes; sie mobilisiert die Kirche als „Kraft der Minderheit“ und will diese als Volk Gottes in eine gesellschaftskritische Weltverantwortung hineinführen, vor allem aber artikuliert sich hier Gesellschaftskritik nicht nur, wie Metz in seiner „Politischen Theologie“, in rein formalen Sollensforderungen, sondern bringt sie, wie das Plädoyer von fünfzehn südamerikanischen Bischöfen für die Dritte Welt⁵⁰ zeigt, in sehr konkreten, inhaltsgeladenen, ja geradezu revolutionären, sozialtheologisch und soziologisch fundierten Forderungen zum Ausdruck. So bedarf die soziale Weltverantwortung, bzw. die gesellschaftskritische Funktion der Kirche keiner „Politischen Theologie“, sie drückt sich in einem neuen, vom 2. Vatikanischen Konzil inspirierten Missionsverständnis aus. Mission als Ausdruck der Weltverantwortung der Kirche als Volk Gottes im dargelegten Sinn ist die der Kirche und ihrer Theologie gemäße Antwort auf das in der „Politischen Theologie“ sich aussprechende Anliegen.

⁴⁹ Trutz Rendtorff und Heinz Eduard Tödt, a. a. O., S. 56 f.

⁵⁰ Siehe Anmerkung 48.

Die „Politische Theologie“ von Johann Baptist Metz hat gerade in der letzten Zeit eine deutliche, zum Teil sogar eine ausgesprochen massive Kritik erfahren. Ich nenne hier nur Gustav Ermecke, Wilhelm Dreier, Hans Maier und schließlich auch die Herder-Korrespondenz⁵¹. Unsere Analyse zeigte: die „Politische Theologie“ ist in ihren anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Grundvorstellungen, in der Deutung der christlichen Heilsbotschaft sowie in ihrem Kirchenverständnis, vor allem aber auch in ihren Konsequenzen für den christlichen Lebensvollzug abzulehnen; sie birgt in sich die Gefahr der Verideologisierung der christlichen Heilsbotschaft. Dem die „Politische Theologie“ grundbestimmenden Anliegen, das wir voll bejahen, kann sowohl theologisch als auch in der kirchlichen Lebenspraxis anders und besser, weil im Nachvollzug der theologischen und seelsorglichen, näherhin inkarnatorischen Intentionen des 2. Vatikanischen Konzils, entsprochen werden, so daß man dazu keine „Politische Theologie“ zu bemühen braucht: durch die Mission im Sinne umfassender Weltverantwortung der Kirche als Volk Gottes.

⁵¹ Siehe hierzu die in den Anmerkungen 6, 34, 38 und 41 angeführten Beiträge.

Peter Friedhofen (1819-1860), sein Leben und Werk

Zum 150. Geburtstag am 25. Februar 1969¹

Von Dr. Erwin G a t z , Düren

Als größter Einschnitt der jüngeren Kirchengeschichte Deutschlands gilt die Säkularisation. Sie brachte das Ende der alten Reichskirche. Die Kirche wurde innerhalb weniger Jahre arm und daher unattraktiv für den Adel. Das gesamte Klosterwesen wurde bis auf wenige Ausnahmen liquidiert. Am konsequentesten wurden die Säkularisation und Klosteraufhebung im linksrheinischen Gebiet durchgeführt, das durch den Frieden von Lunéville (1801) dem französischen Staat zugesprochen worden war. Hier kamen auch die positiven Chancen der Neuordnung deutlicher als im übrigen Deutschland zum Tragen. Die Kirche war gezwungen, sich auf ihre zentralen Aufgaben zu konzentrieren, auf die Feier des Gottesdienstes und die Seelsorge. Diese bildeten nach der Verkündigung des französischen Konkordates von 1801 und der Suppression der geistlichen Korporationen in den rheinischen Departements seit 1802 ihren einzigen Arbeitsbereich. Aufs Ganze gesehen hat sich die in den Bistümern Aachen und Trier unter den Bischöfen Markus Antonius Berdolet (1802—1809) und Charles Mannay (1802—1816) durchgeführte Neuordnung der Seelsorge und namentlich des Pfarrwesens durchaus bewährt. Dadurch wurden zugleich die geistliche Gewalt der Bischöfe und die einheitliche Leitung der Sprengel gestärkt. Die Neuordnung der kirchlichen Arbeit in den rheinischen Departements nahm ihr jedoch einen Bereich, der von der Sache her und auch faktisch seit ältester Zeit zu den Grundfunktionen kirchlicher Arbeit gehörte, nämlich die aktive Caritas, bzw. die Armenbetreuung. Bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts gab es auch in unserem Raum eine große Zahl kirchlicher Armenstiftungen. Aber gerade deren Vielfalt, ihre Zersplitterung und mangelnde Koordination hatten das an sich reiche Stiftungswesen zur Unwirksamkeit verurteilt. Die Aufklärung hatte die Armenbetreuung als staatliche Aufgabe beansprucht, ein Prinzip, das sich in der Armengesetzgebung der Französischen Revolution und auch im preußischen Allgemeinen Landrecht auswirkte. Das alte Stiftungswesen wurde damit allerdings nicht grundsätzlich zerschlagen. Die ursprüngliche Absicht der Gesetzgeber war vielmehr die

¹ Der Aufsatz wurde am 21. Februar 1969 als Vortrag im Mutterhaus der Barmherzigen Brüder, Trier, gehalten. Er ging hervor aus Forschungen, die demnächst unter dem Titel erscheinen werden: „Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen zwischen Säkularisation und Kulturkampf.“

Zusammenfassung aller armenpflegerischer Bemühungen. Zu diesem Zweck wurden in Frankreich in allen Kantonen bzw. Kommunen Wohltätigkeitsbüros (*bureaux de bienfaisance*) und im Bedarfsfall Hospitienkommissionen (*commissions des hospices*) geschaffen. Dadurch wurde also streng zwischen der offenen und der geschlossenen Armenpflege unterschieden. Bei den neuen Einrichtungen handelte es sich um öffentliche, nicht aber um kommunale Organe, denen seit 1801 von Amts wegen der zuständige Bürgermeister (*Maire*) vorstand. Nur über ihn, bzw. über die Bewilligung von Zuschüssen besaßen die Kommunen einen Einfluß auf die Armenpflege.

Die genannten Organe übernahmen die Verwaltung der vorhandenen Armenstiftungen. In manchen Fällen betrieben sie deren Zusammenlegung, zum Beispiel im Falle der Trierer Vereinigten Hospitien. Eine kirchenamtliche Armenpflege gab es daneben nicht. In der Praxis freilich bestanden doch manche Querverbindungen. So saßen vielfach Geistliche als Mitglieder in den Kommissionen und das Gesetz vom 30. Dezember 1809 sah im Bedarfsfall Kirchenkollekten für die amtliche Armenpflege vor². Die in französischer Zeit grundgelegte Neuordnung der Armenpflege wurde in Preußen im wesentlichen bis 1870 beibehalten. Vielfach wurden allerdings nach dem Übergang der Rheinlande an den preußischen Staat (1815) die bisher getrennten Organe für die offene und geschlossene Armenpflege zu Armenverwaltungen zusammengeschlossen.

Die wenigen noch bestehenden Ordensgemeinschaften mußten sich dieser Ordnung einfügen. Das Dekret vom 20. Prairial X/9. Juni 1802 hatte in den rheinischen Departements alle geistlichen Kongregationen aufgehoben, soweit sie sich nicht dem Unterricht oder der Krankenpflege in Sälen widmeten. Im Department de la Roer interpretierte der Präfekt diese Festlegung großzügig und nahm von der Suppression auch die ambulant pflegenden Cellitinnen und Alexianer aus. Im Departement de la Sarre war man nicht so großzügig. Daher wurden im August 1802 die Trierer Alexianer (auch Engelbrüder genannt) aus ihrem Kloster verwiesen und pensioniert, weil sie keinen Krankensaal unterhielten. Seit 1802 gab es also im ganzen Bistum Trier keine einzige der Krankenpflege gewidmete Ordensgemeinschaft mehr. Auch die 1811 durch die Vermittlung von Bischof Mannay ins Trierer Bürgerhospital berufenen Borromäerinnen mußten sich der bestehenden Ordnung einfügen und als Angestellte der Hospitienkommission ihren Dienst antreten.

Die amtlichen Armenpflegeorgane waren konkurrenzlos. Schon bald zeigte sich jedoch, daß sie in außergewöhnlichen Notfällen ihrer Aufgabe

² Vgl. E. Gatz, Kirchenkollekten im 19. Jahrhundert, in: Heimatbuch des Landkreises Kempen-Krefeld 1966 (Kempen 1965) 107 ff.

nicht gewachsen waren. So bildete sich z. B. nach einer schweren Mißernte im Jahre 1816 zu Koblenz ein privater Hilfsverein durch die Initiative des Joseph von Görres und des Stadtrates Hermann Joseph Dietz. Dieser Verein stellte seine Tätigkeit nach dem Ende der akuten Notlage nicht ein, sondern entwickelte eine Reihe sozial-karitativer Initiativen und Modelle für die künftige Caritasarbeit in Deutschland. Seine bedeutendste Leistung ist die Vermittlung von Borromäerinnen für das Koblenzer Bürgerhospital, das in der Folge zu einer vorbildlichen Krankenanstalt wurde, deren pflegerische Leistungen viel bewundert wurden und zur Nachahmung anregten.

Der Wiederaufstieg der katholischen Kirche in Deutschland und die seit dem Kölner Ereignis einsetzende konfessionelle Aktivität mußten sich auch auf dem Sektor der Caritas artikulieren. In Aachen baute der Klerus — nicht unwidersprochen — schon seit der Mitte der 1830iger Jahre eine kirchliche Armenpflege neben der kommunalen Armenverwaltung auf. Das fruchtbarste Ergebnis der nun aufbrechenden Caritasbewegung waren jedoch die um die Mitte des Jahrhunderts zahlreich gegründeten Genossenschaften mit karitativ-sozialer Zielsetzung und der kirchliche Beitrag zur Entwicklung der modernen Anstaltsfürsorge. Die Fülle der seitdem entstandenen Neugründungen von Kongregationen und Anstalten ist groß, ja vielleicht zu groß gewesen und entbehrte im Bistum Trier zunächst jeder kirchenamtlichen Planung. Zu den markantesten und selbständigsten Trägern der Caritasbewegung gehörte hier Peter Friedhofen. Seine Barmherzigen Brüder sind die erste Neugründung einer karitativen Genossenschaft im Bistum Trier.

Peter Friedhofen wurde am 25. Februar 1819 in Weitersburg bei Valendar (Rhein) als Sohn einer kinderreichen Bauernfamilie geboren³. Sein Vater starb kurz nach Peters Geburt, die Mutter folgte ihm acht Jahre

³ Der Großteil der Quellen zu Peter Friedhofens Leben und Werk ist nicht nur wohlgeordnet, sondern wesentliche Stücke sind auch ediert: Neues Feuer, Peter Friedhofen, Schriften und Briefwechsel, 1819—1860. Herausgegeben vom Generalat der Kongregation der Barmherzigen Brüder von Maria Hilf, Trier 1953. Ferner: Neue Triebe, Zeittafel der Chronik der Kongregation der Barmherzigen Brüder von Maria Hilf, als Ms. gedr. Trier 1959. — H. Hümmeler, Eines Menschen Weg zu Gott, Trier 1951. Ders., Peter Friedhofen, Der Mann und das Werk, Trier 1951. Beide Biographien sind für weitere Kreise gedacht, haben daher keinen Quellenapparat, sind aber zuverlässig. Das Friedhofen-Archiv im Mutterhaus der Barmherzigen Brüder, Trier, enthält alle erreichbaren Aktenstücke und Drucksachen zum Leben Friedhofens und seines Werkes. Es wurde für die Seligsprechung angelegt und 1935 geordnet. Da die Stücke entweder ediert oder in der vorhandenen Literatur verarbeitet wurden, konnte auf eine erneute Durchsicht verzichtet werden. Reich an Material ist auch: N. Scheid, Geschichte der Kongregation der Barmherzigen Brüder von Trier, 1920. Chronik als Ms. im Friedhofen-Archiv.

später. So war das Leben des Jungen schon früh von materieller Not und Entbehrung gezeichnet. Peter Friedhofen wuchs unter höchst kärglichen, ja armen Verhältnissen heran, doch vermittelte ihm seine Heimat eine feste religiöse Prägung. Namentlich die marianische Frömmigkeit des späteren Ordensmannes hat hier ihre Wurzeln. Als 14jähriger ging Peter Friedhofen zu seinem Bruder Jakob nach Ahrweiler in die Lehre als Schornsteinfeger. Hier in Ahrweiler fand er, durch das Brauchtum der Pfarrei angeregt, zur Aloysius-Verehrung, für die er später Gleichgesinnte gewann und zu einer Bruderschaft zusammenfaßte, die sich die Förderung des religiösen Lebens und eine strenge Lebensführung zum Ziel setzten. Drei Wanderjahre führten Peter Friedhofen nach seiner Lehre durch die Eifel, an die Mosel und in den Westerwald. Nach erneuter Tätigkeit bei seinem Bruder ließ er sich dann 1842 in Vallendar als Schornsteinfegermeister nieder. Öftere Krankheit zwang ihn zur Zurückhaltung, hinderte ihn aber nicht an der Werbung für seine aloysianische Vereinigung. Auf der Suche nach einem ihm gemäßen, religiös geprägten Lebensweg kam er im Oktober 1845 nach Aufgabe seiner Tätigkeit in Vallendar auf kurze Zeit ins Redemptoristen-Kloster Wittem/Limburg, das ihn tief beeindruckte aber nicht halten konnte. Nach dem Tode seines Bruders Jakob übernahm Friedhofen im November 1845 dessen Stelle als Schornsteinfeger in Ahrweiler und unterstützte seine Schwägerin mit ihren elf Kindern. Während dieses dritten Ahrweiler Aufenthaltes (1845—1850) widmete sich Peter Friedhofen stärker als zuvor der früher von ihm gegründeten Aloysius-Bruderschaft, für die er in Vallendar eine Regel entworfen hatte⁴. Im Jahre 1847 fand er wahrscheinlich durch die Vermittlung einiger Wittlicher Aloysius-Brüder die Verbindung zu Ignatius Ließ, dem Sekretär des Trierer Bischofs Wilhelm Arnoldi, dem er seine Ideen über die Aloysius-Bruderschaft vortrug. Ein Jahr später erhielt Friedhofen mit einigen Gesinnungsgenossen eine Audienz bei Bischof Arnoldi, der die Bruderschaft anerkannte und die Regel bestätigte. Doch im gleichen Jahr geriet die Bewegung, vielleicht durch zu strenge Forderungen Friedhofens in eine Krise. Einige Mitglieder zogen sich zurück und schließlich war Friedhofen der Resignation nahe. In diesem Krisenjahr 1848—1849, über das uns nur indirekte Quellen vorliegen, ist in Friedhofen der Ordensberuf herangereift⁵.

Zunächst dachte er an die Zusammenfassung der Aloysius-Brüder zu einer Lebensgemeinschaft und baute zu diesem Zweck in seiner Heimatgemeinde Weitersburg ein Haus, das er als „Klösterchen“ bezeichnete. Am

⁴ Neues Feuer 16 f., ebda Abdruck der zweiten Fassung 18—31.

⁵ 1846 war seine Schwester Margarete in die Genossenschaft der Schwestern vom armen Kinde Jesu eingetreten.

3. November 1849 informierte er Ließ über seine Absichten^{5a}. Danach sollte das Haus der Mutter Gottes gewidmet sein. „Alldort soll angefangen werden das stenge Leben der alten heiligen Klosterleute. Hierzu will ich den Anfang machen, will ändern mit Mut und Vertrauen vorangehen. Mit der Gnade Gottes wird man mich künftiges Jahr angetan sehen mit einem Bußkleide. Hiezu fühle ich einen ungeheuren Antrieb im Innern, dem ich nicht widerstehen kann. Weder Spott noch Verfolgung, noch Armut, noch Widerspruch kann mich davon abhalten, weil, wie ich hoffe, der Herr mit mir ist.“

Friedhofen führte aus, daß er zunächst einige Monate in ein Kloster gehen wolle, „um alles noch recht gut zu lernen und dann mit dem Ordenskleid das Haus zu beziehen“. Dazu erbat er die Vermittlung des Bischofs. Schon am 7. November antwortete ihm Ließ im Auftrage Arnoldis⁶. Dieser begrüßte den Plan, „das Institut der Barmherzigen Brüder“ für die Krankenpflege in der Trierer Diözese zu begründen und empfahl ihm, sich bei den Alxianern in Aachen, Köln oder Neuß zu orientieren. Friedhofen entschied sich für Aachen, Erst jetzt war von der Krankenpflege die Rede, wobei man in Trier offenbar eine Anknüpfung an das dort 1802 aufgehobene Alexianerkloster erwog, während Friedhofen zu einer eigenständigen Gründung entschlossen war. Im folgenden Winter 1849/50, als der Ausbau des Hauses in Weitersburg nicht nur wegen der Jahreszeit stockte, sondern auch die Bezahlung der schon durchgeführten Arbeiten nicht möglich war, besuchte Friedhofen Katharina Kasper in Dernbach, die kurz vorher die Genossenschaft der Armen Dienstmägde Christi für die Sozialarbeit ebenfalls unter dürftigsten Bedingungen gestiftet hatte⁷. Hier schöpfte Friedhofen neuen Mut für seine eigenen Pläne, wollte nun ganz auf den Besuch des Aachener Alexianerklosters verzichten und aus eigener Kraft beginnen. Sofort nach seiner Rückkehr von Dernbach unterbreitete er Ließ seine neuen Überlegungen⁸. Er fühle sich berufen, etwas Eigenständiges zu beginnen, sich eng an Jesus anzuschließen, für die Bekehrung der Sünder und Förderung der Marienverehrung zu arbeiten und um dieser Ziele willen „aus christlicher Liebe die Kranken zu pflegen“. Friedhofen betonte jedoch seine Bereitschaft, sich ganz den bischöflichen Anordnungen zu fügen.

Schon wenige Tage später ging die Antwort aus Trier ein. Nach Ließ war Arnoldi mit dem Plan einer Gründung in Weitersburg einverstanden und empfahl die Fertigstellung des einmal begonnenen Hauses. Er for-

^{5a} Neues Feuer 55—60.

⁶ Neues Feuer 61 f.

⁷ G. Wopperer, Die neuen Formen sozial-karitativer Arbeit in der Oberrheinischen Kirchenprovinz 1834—1870 (Freiburg 1957) 108.

⁸ 7. März 1850 Friedhofen an Ließ, Neues Feuer 74—83.

derte jedoch von Friedhofen das Studium der Krankenpflege in einem Hospital. Inzwischen gelang es diesem, die Ahrweiler Freunde von seinen Plänen zu überzeugen und zu finanzieller Hilfe für den Bau des Weitersburger Klosters zu gewinnen. Auch mit dem Gedanken an eine Ausbildung bei den Aachener Alexianern machte er sich vertraut. Als er bei einem Informationsbesuch dort herzliche Aufnahme fand, schwanden seine letzten Bedenken. Die Augustinusregel und die Satzungen der Alexianer wollte er nun übernehmen, aber doch nicht auf eine unabhängige Gründung verzichten. Als Ließ ihm bestätigte, daß die Alexianer-Klöster keinen gemeinsamen Verband bildeten, sondern der Jurisdiktion des jeweiligen Ortsbischofs unterständen, schienen alle Schwierigkeiten beseitigt. Zugleich fand Friedhofen in Karl Marchand einen Gefährten, der mit ihm in das Aachener Noviziat der Alexianer eintreten wollte.

Am 21. Juni 1850 bestätigte Bischof Arnoldi schließlich: „Dem Peter Friedhofen aus Ahrweiler, welcher in den Orden der Barmherzigen Brüder des heiligen Johannes von Gott treten will, um denselben, wenn es der göttlichen Vorsehung gefiele, in die Diözese Trier als eine neue Pflanzung zu übertragen, und zu diesem Zwecke das Noviziat oder Prüfungsjahr in dem Koster der Alexianer zu Aachen beginnen soll, bezeuge ich andurch auf sein Ersuchen, daß ich sein Vorhaben, welches mir bekannt ist, billige und gutheiße, und ihm unter Erteilung meines bischöflichen Segens die Gnade des Himmels zu dessen Ausführung wünsche, damit dieses gottselige Werk zur Ehre Gottes und zum Heile der Seelen begründet werden möge“.

Damit waren die Anliegen Friedhofens nicht ganz berücksichtigt, da man in Trier immer noch eine Anknüpfung an die Alexianer mit ihrer bewährten Regel und Satzung einer unbekannten Neugründung vorzog.

Am 13. Juli reisten Peter Friedhofen und Karl Marchand nach Aachen. Sie blieben dort bis zum 12. Dezember. Schon bald stellte sich heraus, daß die Wirklichkeit der Aachener Alexianer weit hinter den Erwartungen der beiden Aspiranten und auch hinter den Erfahrungen bei den Redemptoristen in Wittem zurückblieb. Wie alle rheinischen Genossenschaften krankten sie an den Folgen der französischen Gesetzgebung. Ewige Gelübde waren den Brüdern ebenso wenig gestattet wie die Verpflichtung zur Armut. Das Klostervermögen wurde durch die städtische Armenverwaltung betreut, die auch ein Mitspracherecht bei der Aufnahme neuer Kandidaten hatte. Die Krankenpflege in den Wohnhäusern und die dafür üblichen Gebühren führten zu weiteren Unzulänglichkeiten, da jeder Bruder seine persönliche Kasse führte und für sich selbst sorgen mußte.

⁹ Neues Feuer 107 ff. nebst Begleitschreiben Ließ an Friedhofen.

Dabei fand Friedhofen trotz der unerfreulichen Gesamtsituation in den einzelnen Brüdern biedere und ehrbare Leute. Die beiden Gefährten wurden in der Pflege der Geisteskranken sowie in der stationären und ambulanten Krankenpflege unterwiesen. Auf diesem Gebiet gab es für die beiden vieles zu lernen. Friedhofen schrieb darüber an Ließ: „Hauptsächlich habe ich mir die Einrichtung des Hospitals ins Auge gefaßt, wie die Betten zugerichtet sind, wie die Kranken bei Ab- und Zunahme der Krankheit gepflegt werden, die Zeichen der Besserung sowie die Zeichen des Rückganges und des Todes. Ich habe mir's aufgeschrieben, wie sorglich die Kranken bei der Genesung in acht genommen werden im Essen und Trinken, ich habe mir's ins Auge gefaßt, wie die Kranken sterben, wie man ihnen im Tode beisteht, wie sie ausgezogen und in den Sarg gelegt werden, nachdem sie gewaschen sind. Denn ich habe im Hospital vier Tote gewaschen. Ferner habe ich gelernt, die Wundkranken zu bedienen, die Pflaster verschiedenartig zurecht zu machen und die Wunden zu verbinden. Ich half Schultern ineinandersetzen wie auch Bein- und Armbrüche verbinden, Bäder machen und so fort¹⁰.“

Die Aachener Erfahrungen bestärkten Friedhofen in dem alten Vorhaben einer unabhängigen Neugründung. Er schrieb darüber an Ließ: „Eine alte Regel nehme ich nicht an, sondern schreibe aus neuem Feuer und aus neuem Triebe eine Regel, wonach wir uns richten und wonach wir leben werden¹¹.“ Er wolle die beabsichtigte Stiftung unter den Schutz Mariens stellen und deren Verehrung damit fördern. Erst durch seine persönliche Vorstellung bei Arnoldi gelang es Friedhofen, diesen von der Nutzlosigkeit eines längeren Aufenthaltes in Aachen zu überzeugen und so verließ er mit Karl Marchand und einem weiteren Gefährten Aachen und ging im November 1850 nach Weitersburg.

Dort bezogen die drei Gefährten das bescheidene Haus Friedhofens, auf dem noch eine größere Schuld lastete. Bares Geld hatten sie so gut wie nicht. Außerdem war Weitersburg ein denkbar ungünstiger Standort für die von ihnen beabsichtigte Krankenpflegestation. Schwierigkeiten mit der Ortsbehörde komplizierten die Situation und überdies kam es zu einem Zerwürfnis zwischen Friedhofen und seinem ersten Gefährten Marchand. Dieser hatte sich mehrfach ohne Wissen Friedhofens an Domvikar Ließ gewandt, herbe Kritik an jenem geübt, seine Führungsqualität in Frage gestellt und die Berufung eines Aachener Alexianers zur Leitung des neuen Werkes gefordert. Als nun die Not zum alltäglichen Gast der kleinen Gemeinde wurde, zog er sich zurück und ging in seine Heimat, ließ aber seine künftige Rückkehr offen.

¹⁰ 24. September 1850 Friedhofen an Ließ, Neues Feuer 116—133, hier: 117.

¹¹ A. a. O 124.

Weitersburg hatte sich als wenig geeignet für die neue Gründung erwiesen. Darüber waren alle Ratgeber einig. Nur in einer größeren Stadt konnten die Brüder Unterstützung und ein geeignetes Arbeitsgebiet finden. Es war eine glückliche Lösung, daß Bischof Arnoldi sich bald entschied, die Übersiedlung nach Koblenz anordnete, wo Friedhofen schon Kontakte besaß und damit den Weg zur Entfaltung des bescheidenen Werkes bahnen half. Am 23. Januar 1851 schrieb Ließ im Auftrage Arnoldis: „Nach den Worten Christi bei Matthäus K X: ‚Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere‘, sollten Sie mit Ihren Brüdern Weitersburg verlassen und eine Wohnung in der Stadt Koblenz mieten und dieselbe beziehen. Dieses ist auch die Meinung des Hochw. Herrn Bischofs Arnoldi, daß Sie fortan die Krankenpflege in Koblenz ausüben sollen gemäß der Regel, welche er Ihnen gegeben hat. Nach den Vorkehrungen, welche Sie zu Koblenz mit dem Herrn Pastor de Lorenzi getroffen haben, wird es Ihnen nun ein Leichtes sein, ihr gottseliges Werk in Koblenz zu errichten. Stellen Sie sich daselbst mit Ihren Brüdern unter den Schutz der geistlichen und weltlichen Behörden und fangen an, den Kranken, wohin Sie gerufen werden, aufzuwarten und sie zu pflegen¹².“ Zugleich forderte er Marchand zur Rückkehr und Friedhofen zur Aufnahme des untreuen Freundes auf. Dieser belastete jedoch die schwierige Lage noch mehr und verließ die Gemeinschaft wenige Monate später endgültig.

Arnoldi hatte den noch jungen Pfarrer Philipp de Lorenzi der Liebfrauenkirche in Koblenz zum Kommissar des neuen Konventes ernannt. Dieser nahm sich der Neugründung in der Folge so tatkräftig an, daß man ihn deren Mitgründer nennen könnte. Durch seine Vermittlung mietete Peter Friedhofen ein Haus im Altenhof, das die Brüder am 15. Februar 1851 bezogen. De Lorenzi empfahl sie bei den Koblenzer Ärzten und ließ sie bei der Oberin des Bürgerhospitals einführen, die ihnen die Ausbildung künftiger Novizen zusagte und ihnen die Sorge für die Geisteskranken empfahl. Von Anfang an gab es in Koblenz reichlich Arbeit, doch zeigten sich bald ähnliche Mängel, wie sie in Aachen herrschten. Die ambulante Tätigkeit forderte die Brüder so stark ein, daß ein Gemeinschaftsleben nicht zustande kam und der Konvent geistlich gefährdet schien. Daher beschäftigte Friedhofen schon bald der Gedanke, ein eigenes Haus zu erstehen, um dort Pensionäre, Geisteskranke und andere Kranke aufzunehmen. „Dann könnte ein wahrer Klostergeist eingeführt werden, weil die Brüder dann bald in der Stadt und dann wieder im Kloster abwechseln könnten¹³.“

¹² A. a. O. 147 f.

¹³ 6. Mai 1851 Friedhofen an Ließ, a. a. O. 191.

Wie schon früher bat Friedhofen in den ersten Koblenzer Wochen den Bischof wieder um ein Ordensgewand, das die Brüder in den Augen des Volkes erst zu echten Ordensleuten mache und ihnen Anerkennung schaffen werde. Zugleich sah er sich nochmals veranlaßt, gegen Marchands Vorschlag zu sprechen, der einen Aachener Alexianer für die Leitung der neuen Gemeinschaft wünschte¹⁴.

Am 25. März 1851 überreichte de Lorenzi im Auftrage Arnoldis den Brüdern Peter Friedhofen, Karl Marchand und Josef Otten in der Sakristei der Liebfrauenkirche das Ordenskleid der Alexianer. Der Zwiespalt zwischen Friedhofen und Marchand war indessen nicht mehr zu heilen. Nachdem dieser sich wieder einmal insgeheim mit den Aachener Alexianern in Verbindung gesetzt und einen Profeßbruder als Oberen für die Koblenzer Gründung erbeten hatte, kündigte Friedhofen ihm die Gemeinschaft. Damit hatte die junge Gemeinschaft ihre schwerste Krise überwunden. Das Zutrauen de Lorenzis und der Bevölkerung schien zunächst gefährdet, doch festigte sich die Vereinigung, zumal nachdem zwei neue Mitglieder zu ihr fanden. Seit dem Herbst des Jahres 1851 nahmen die Brüder einige Kranke in ihr Wohnhaus am Altenhof auf. So wurde es möglich, daraus mehr als eine Schlafstätte zu machen und das klösterliche Gemeinschaftsleben zu stärken.

Die Führungsrolle Friedhofens war seit dem Fortgang Marchands in der kleinen Kommunität unumstritten und auch bei de Lorenzi hatte er sich ebenso wie in Trier mit seinen Vorstellungen von einer eigenständigen Gründung durchsetzen können. Ende 1851 hatte die Neugründung ihre Anfangsschwierigkeiten überstanden. So nahm am 14. März 1852 Oberpfarrer de Lorenzi in einem feierlichen Gottesdienst öffentlich die ewigen Gelübde Peter Friedhofens und Josef Ottens entgegen und kleidete zwei Aspiranten ein. Im gleichen Jahr traten drei weitere Anwärter der Gemeinschaft bei. Da das erste Wohnhaus der Brüder am Altenhof längst zu klein geworden war und weder Platz für deren wachsende Zahl noch für die Kranken bot, erwarb Friedhofen mit Hilfe de Lorenzis eine ehemalige Stiftsvikarie in der Florinspaffengasse. Hier entstand das erste Mutterhaus und geistliche Zentrum der Genossenschaft, die 1853 auf Bitten Arnoldis in Trier eine erste Filiale für die ambulante Krankenpflege sowie für Küster- und Pförtnerdienste im Emeritenhaus übernahm.

Um die noch kleine und ungesicherte Stiftung zu festigen, beantragte Arnoldi im Jahre 1854 beim Oberpräsidenten von Kleist-Retzow Korporationsrechte für die Genossenschaft¹⁵. Sein Schreiben wies namentlich

¹⁴ 7. März 1851 Friedhofen an Ließ, a. a. O. 173—181, hier 178.

¹⁵ 14. März 1854 Arnoldi an von Kleist-Retzow, Staatsarchiv Koblenz Abt. 403, Oberpräsidium 7425, Die Genossenschaft der Barmherzigen Brüder 1854—1870. Ebda. die Verhandlungen über die Korporationsrechte.

auf die Tätigkeit der Brüder für die ärmeren Volksschichten hin, denen sie sich ohne Rücksicht auf die Konfession widmeten. Zwei Drittel der von ihnen betreuten Kranken seien zahlungsunfähig. Daher sei die Armut im Kloster ein täglicher Gast. Arnoldi erhoffte von Korporationsrechten eine wirtschaftliche Hebung der Neugründung. Die Koblenzer und Trierer Bezirksregierungen äußerten sich in ihren Gutachten für den Oberpräsidenten positiv über die Brüder. Aus Koblenz hieß es: „Erwägt man nun, daß in einer größeren Stadt das Vorhandensein geschickter Krankenwärter ein Bedürfnis ist und daß die Vereinigung derselben zu einer religiösen Genossenschaft wegen der hierdurch erreichbaren größeren Zuverlässigkeit an sich schon unverkennbare Vorteile bietet, daß überdem das Wirken der Barmherzigen Brüder in Koblenz insbesondere für die Armen zum wahren Segen wird, da sie dieselben mit gleicher Aufmerksamkeit und Liebe behandeln wie die Wohlhabenden, so dürfte die Förderung dieses Instituts nur im allgemeinen Interesse liegen und deshalb besonders zu empfehlen sein¹⁶.“ Auch die Koblenzer Regierung begrüßte eine staatliche Anerkennung der Genossenschaft, wollte aber nichts wissen von Korporationsrechten. Der Kölner Generalprokurator Nicolovius vertrat in einem Gutachten, daß Korporationsrechte für die neue Genossenschaft nicht ohne weiteres auf dem Verwaltungswege, sondern nur durch ein Gesetz zu erreichen wären. Diese Auffassung wurde wiederum vom Innen- und Kultusminister unter Hinweis auf die linksrheinisch seit alters bestehenden Genossenschaften abgelehnt. Hier galten nach Ansicht der Minister die französische Gesetzgebung und namentlich das einschlägige Gesetz vom 18. Februar 1809 fort. Nicolovius forderte nun dessen Berücksichtigung bei der Abfassung eines Statuts für die Brüder. Danach müsse die Koblenzer Hospitalkommission deren Besitz verwalten. Ferner seien die Brüder an die zeitliche Begrenzung der Gelübde gebunden. Falls sie Korporationsrechte anstrebten, seien diese Grundsätze fest im Statut zu verankern. Andernfalls bildeten die Brüder nur einen privaten, rechtlich ungesicherten Zusammenschluß. Auch der Oberpräsident wollte nun die französische Gesetzgebung berücksichtigt wissen und lehnte das vorgelegte Statut ab¹⁷. Wenige Tage nach dieser Mitteilung bestätigte Arnoldi die Satzung in jener Form, die im Laufe des Jahres 1856 durch den Klosterkommissar de Lorenzi, Peter Friedhofen, Pater Minoux SJ und Domkapitular Schu erarbeitet und im Herbst des Jahres von den Brüdern angenommen worden war. Diese rein kirchliche Anerkennung war zugleich eine Absage an jede Einengung der Genossen-

¹⁶ 4. August 1854 Reg. Koblenz an Oberpräsi., ebda.

¹⁷ Arnoldi hatte dem Oberpräsidenten einen Auszug aus den Statuten der 1802 in Trier untergegangenen Alexianer vorgelegt. De Lorenzi 11. Februar 1854 an GV Trier, abgedr. Neues Feuer 395 f.

schaft durch die staatliche Gesetzgebung. Zu viele Beispiele illustrierten, welche Nachteile die Bindung von Klöstern an die staatskirchliche Gesetzgebung französischer Provenienz mit sich brachte.

Mit der bischöflichen Bestätigung war zugleich die Frühgeschichte der noch jungen Genossenschaft abgeschlossen. Dabei war es Friedhofen nicht leicht gefallen, auf manche seiner Vorstellungen zu verzichten. Ihm hatte ja zunächst die Fortbildung der Aloysius-Bruderschaft und ihrer Satzung vorgeschwebt, während Ließ und Arnoldi die Restauration des 1802 in Trier untergegangenen Alexianerklosters anstrebten. Mit dieser Zielsetzung hatte Friedhofen 1850 den Weg in das Aachener Noviziat angetreten und am 11. Dezember des gleichen Jahres von Arnoldi die Augustinusregel und das Status der Trierer Zellbrüder (das heißt Alexianer) erhalten. In vielen Punkten reformbedürftig, wurde sie 1856 von Friedhofen mit erfahrenen Mitarbeitern neu geschrieben und von den Brüdern angenommen¹⁸.

Beim Antrittsbesuch der ersten Brüder im Koblenzer Bürger-Hospital hatte dessen Oberin 1851 Friedhofen auf die Situation der Geisteskranken hingewiesen, um deren Betreuung sich damals noch keine Anstalt kümmerte. Möglicherweise hatte bei diesem Hinweis die Tradition der Alexianer in der Sorge um die Geisteskranken Pate gestanden. Die junge Genossenschaft wandte sich jedenfalls, nachdem sie zunächst in den Privathäusern, schon 1851 aber auch in ihrem eigenen Hause Kranke gepflegt hatte, seit 1856 diesem neuen Arbeitsgebiet zu. Am 10. November 1857 genehmigte der Kultusminister die Schaffung eines Krankenhauses und einer Irrenanstalt beim Mutterhaus in der Florinspaffengasse. Da es gleichzeitig gelang, das Anwesen durch den Erwerb anliegender Grundstücke zu erweitern, konnte hier allmählich eine bedeutende Anstalt wachsen.

1858 tat die Genossenschaft den ersten Schritt ins Ausland. Schon öfters waren die Brüder zur Krankenpflege nach Luxemburg gerufen worden. Nun übernahmen sie auf Einladung des Regens die Haushaltsführung im dortigen Priesterseminar. Außerdem hielten sie sich seit 1860 von einer zweiten Niederlassung aus für die ambulante Krankenpflege bereit. 1862 gaben sie die Tätigkeit im Priesterseminar auf, siedelten mit beiden Konventen in ein inzwischen erworbenes Haus über und widmeten sich nur noch der ambulanten Krankenpflege. Der für die Luxemburger Niederlassung zuständige Kommissar bemühte sich seit 1866 um Korpurationsrechte für das dortige Haus. Die Genossenschaftsleitung fürchtete

¹⁸ 9. Januar 1857 Oberpräsident an Arnoldi, Entwurf Staatsarchiv Koblenz, Abt. 403, 7425.

jedoch die Abtrennung vom Gesamtverband und ging erst nach langen Verhandlungen auf den Plan ein¹⁹.

Die neuen Filialen überhäuften Friedhofen mit Aufgaben, denn die religiöse Prägung seiner Brüder war ihm wichtiger als das nur äußere Wachstum seines Werkes. Eine Lungentuberkulose hinderte ihn seit 1857 am häufigen Reisen. So pflegte er die Verbindung zu den Filialen durch zahlreiche Briefe, die in erster Linie dem geistlichen Leben gewidmet waren und den Brüdern eindringlich den Geist der Armut empfahlen²⁰. Ein kostbares Geschenk hinterließ er seinen Ordensgenossen in seinem geistlichen Vermächtnis, das er im Januar 1860 einem Mitbruder diktierte²¹. Nach sechswöchigem Krankenlager starb er am 21. Dezember 1860, erst 41 Jahre alt, tief betrauert von den Brüdern und der Stadt Koblenz. Seine einfache Herkunft und schwache Gesundheit hatten ihn, der sich zu seinem Werk berufen wußte, nicht daran gehindert, Großes aufzubauen. Größer aber als das äußere Werk das er schuf, ist sein geistliches Erbe, das er seiner Gründung hinterließ. Bei seinem Tode zählte die Genossenschaft 39 Mitglieder und 9 Postulanten in 5 Häusern.

¹⁹ In der Fassung von 1861 mit geringfügigen Änderungen abgedruckt: Neues Feuer 398—465.

²⁰ Korrespondenzen in: Bischöfliches Generalvikariat Trier, Archivstelle des Ordenssekretariates, Barmherzige Brüder Trier, 1862—1927.

²¹ Abgedr. Neues Feuer 221 ff. uö.

„Advocatus et non latro“

Der heilige Ivo Hélory als Schutzpatron der Juristen

Alljährlich am 19. Mai, dem Festtag des heiligen Ivo Hélory, wählten die Professoren der Juristischen Fakultät der alten Universität Köln ihren Dekan¹. Zunächst versammelte man sich in der Dominikanerkirche zu einer *missa in honorem S. Ivonis*; dabei waren nicht nur die Mitglieder der Fakultät zugegen, sondern u. a. auch der Rektor, der Dekan der Artistenfakultät und der Bürgermeister. Welche Bedeutung der St.-Ivo-Messe im akademischen Leben zukam, mag man daraus entnehmen, daß 1736 ein Rangstreit zwischen dem Bürgermeister und dem Rektor über die Sitzordnung entbrannte. 1699 hatten die Pedelle einen Verweis des Rektors hinnehmen müssen, weil sie vergessen hatten, den Dekan der Artistenfakultät zur St.-Ivo-Messe einzuladen. Nach dem Amt begab sich die Fakultät in die Wohnung des Dekans. Dort fand vor einer mit brennenden Kerzen umgebenen silbernen Büste des heiligen Ivo die Dekanswahl statt. Darauf überreichte der vorjährige Dekan seinem Nachfolger die Abrechnung des Amtsjahres. Den Abschluß der Wahlfeierlichkeiten bildete ein Essen, an dem wieder der Rektor, der Dekan der Artistenfakultät und auch die Pedelle teilnahmen.

Mit der Säkularisierung des Universitätslebens ist der Ruhm des Schutzpatrons der Juristen, des heiligen Ivo Hélory, rasch in Vergessenheit geraten. 1909 meinte Ernst von Moeller, der eine der wenigen deutschsprachigen Arbeiten über den Ivo-Kult verfaßt hat², bei den Juristen werde der Romanist Ivo Pfaff bekannter als der Pfaff Ivo. Der moderne Jurist vermag wohl mit keinem von beiden eine bestimmte Vorstellung zu verbinden. Es kommt noch hinzu, daß der heilige Ivo Hélory immer wieder mit anderen Heiligen und Seligen gleichen Namens verwechselt wird, insbesondere mit dem heiligen Ivo von Chartres (um 1100), der zwar ein großer Kanonist war, jedoch nicht zum Ruhm eines Schutzpatrons der Juristen gelangt ist. So sollen in der folgenden Skizze das Leben des heiligen Ivo Hélory, die Formen seiner Verehrung und schließlich die Darstellung des Heiligen in der christlichen Kunst betrachtet werden. Für quellenkritische Studien über die Vita bieten die erhalten gebliebenen und bereits edierten Akten des Kanonisationsprozesses (1330—1347)³ reiches Material; daneben besteht ein recht umfangreiches, insbesondere französisches Schrifttum über das Leben des Heiligen⁴.

¹ Vgl. Keussen, Hermann, Die alte Universität Köln, Köln 1943, S. 128, 234 f.

² Moeller, Ernst von, Der heilige Ivo als Schutzpatron der Juristen und die Ivo-Bruderschaften, in: HistVjschr. 12 (1909), S. 321 ff.; vgl. auch Heinerth, Hans Christoph, Die Heiligen und das Recht, Freiburg/Br., 1939, S. 13 ff., 76 ff.

³ Über die Quellenlage vgl. Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, ed. Soc. Bollandiani, Tom. I. Bruxelles 1898/99, S. 685 ff.

⁴ Vgl. dazu die Bibliographie bei: Réau, Louis, Iconographie de l'Art

Ivo wurde am 17. Oktober 1253 auf dem bretonischen Herrensitz Kermartin in der Pfarrei Menehi (Minihy), nordwestlich von St. Brieuc im heutigen Département Côte-du-Nord geboren. Sein Vater war ein bretonischer Adelliger namens Hâlorius (Ahelarus). Die fünfzig Lebensjahre des heiligen Ivo fallen in die Zeit des Überganges vom hohen zum späten Mittelalter. 1250 war der Hohenstaufenkaiser Friedrich II. gestorben und mit ihm die Blüte des abendländischen Kaisertums erloschen. Papst Klemens V. ging 1309 in die „Babylonische Gefangenschaft der Kirche“ nach Avignon. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts predigten die neuen Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner die Erneuerung des weithin verweltlichten religiösen Lebens. 1267—1271 lehrte Thomas von Aquin an der Universität Paris. Die spekulative Mystik erreichte mit Meister Eckhart (1260—1327) ihren Höhepunkt und fand bei seinen Schülern und Nachfolgern bis hin zur Devotio moderna Geert Grootes (1340—1384) die Gestalt einer mehr praktisch-asketisch verstandenen Frömmigkeitsform. In Frankreich regierte um 1253 Ludwig IX., der Heilige (1226—1270). Ivos Heimat, die Bretagne, war nach der Schlacht von Bouvines (1214) aus der englischen Lehenherrschaft befreit worden und als unabhängiges Herzogtum an das Haus der Kapetinger gelangt.

Den ersten Unterricht empfing Ivo bei seinem Landsmann Jean de Kerhoz. 1267 zogen beide zum Studium nach Paris, wo sich Ivo insbesondere der Philosophie und der Theologie widmete. Später studierte er in Orleans bei Wilhelm de Blaye und Petrus de la Chapelle (de Capella) römisches Recht und Kanonistik. 1280 berief der Vikar des Bischofs von Rennes, der Archidiakon Mauritius, den Siebenundzwanzigjährigen, der die Priesterweihe noch nicht empfangen hatte, zum Offizial für das Archidiakonat Rennes. In seiner richterlichen Tätigkeit lernte er alsbald die damals weit verbreitete Bestechlichkeit der Gerichte und die prozessual ungünstige Lage der armen Partei kennen. Der Sorge für die Armen, die als *personae miserabiles* der geistlichen Gerichtsbarkeit unterlagen (c. 15 X 2,2), galt nun sein ganzes weiteres Leben. Der Bischof von Tréguier in der unteren Bretagne, Alan de Bruc, ernannte Ivo um 1284 zum Offizial; etwa um diese Zeit empfing er auch die Priesterweihe. In Tréguier verwaltete er gerecht und unparteiisch sein Richteramt. Dabei rühmte man ihn besonders wegen seiner Geschicklichkeit, verfeindete Parteien im Rechtsstreit durch einen Vergleich zu versöhnen. Daneben trat er vor geistlichen und weltlichen Gerichten als Anwalt der Armen auf und galt beim Volk bald als „*Advocatus pauperum*“. Sprichwörtlich wurde ein Dreizeiler, der aus einem alten Hymnus stammt

Chrétien, 3 Bände, Paris 1955/59, hier: Bd. 3, 3. Teil (1959), S. 1355 f., und die Literaturnachweise bei Heinerth, a. a. O.

Die Lebensbeschreibung des Heiligen ist folgenden Quellen entnommen: Heinerth, S. 76 ff.; Vies de Saints et des Bienheureux, ed. par les RR.PP. Bénédictins de Paris, Tom. V (Mai), Paris 1947, S. 380 ff.; Stadler, Joh. Ev., Vollständiges Heiligen-Lexikon, Bd. 3, Augsburg 1869, S. 86 ff.; Bihlmeier, Hildebrand, s. v. Ivo, in: Kirchliches Handlexikon, Bd. 2 (Freiburg/Br. 1912), Sp. 254; Turck, U., s. v. Ivo, in: LThK, 2. Aufl., Bd. 5 (Freiburg/Br. 1960), Sp. 826 f.

und den heiligen Ivo als rühmliche Ausnahme unter seinen anwaltlichen Standesgenossen schildert:

Sanctus Ivo erat Brito
Advocatus et non latro
Res miranda populo⁵.

Überhaupt scheint der gottesfürchtige und selbstlose Advokat eine seltene Erscheinung im Leben des mittelalterlichen Menschen gewesen zu sein; denn der Volkswitz sagte, daß zwar der heilige Ivo in die ewige Seligkeit eingegangen sei, jedoch die Leiter für Advokaten sofort hinter sich in die himmlischen Gefilde gezogen habe⁶.

Ivo verteilte seine ganze Habe unter die Armen und Waisen. Er ging umher in einem einfachen groben Gewand; den ererbten väterlichen Besitz zu Kermartin machte er zu einem Asyl für Kranke und Hilflöse, die er selbst bediente. Seine große Güte gegenüber den Armen, besonders aber seine strenge Aszese brachten Ivo schon zu Lebzeiten in den Ruf der Heiligkeit. Er verband die Freigebigkeit, eine Tugend des mittelalterlichen Edelmannes, mit einer Lebens- und Frömmigkeitsform, die recht eigentlich nur aus dem Geist der Zeitwende zum „Herbst des Mittelalters“⁷ verstanden werden kann. Zahlreiche Wunder und Visionen werden von Ivo berichtet; so soll Christus selbst in Bettlergestalt mit ihm gespeist haben und dann im Glanz göttlicher Herrlichkeit von ihm geschieden sein.

Um 1291⁸ versetzte der Bischof von Tréguier seinen Official als Pfarrer nach Tredrez, ohne ihn jedoch aus seinen richterlichen Pflichten zu entlassen⁹. Gottfried von Tournemine, der Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl zu Tréguier, rief Ivo — vermutlich auf dessen Wunsch — in die Pfarrei Lohannec (Louannec), die in der Nähe seines Besitzes Kermartin lag. Um 1298 resignierte Ivo vom Pfarramt und zog sich nach Kermartin zurück, wo er — fünfzigjährig — am 19. Mai 1303 starb, nachdem er die letzten Jahre seines Lebens ganz dem Gebet und der Kontemplation gewidmet hatte.

Schon 1330 leitete die Kirche den Kanonisationsprozeß ein; im Jahre 1347 wurde Ivo durch den in Avignon residierenden Papst Klemens VI. heiliggesprochen. Bald nach der Kanonisation verbreitete sich die Verehrung des Heiligen

⁵ Abgedruckt bei v. Moeller, S. 333.

⁶ Vgl. Liermann, Hans, Richter-Schreiber-Advokaten, München 1957, S. 42. Von Moeller, S. 336, gibt ein Gedicht des 15. Jahrhunderts wieder. Danach habe der heilige Ivo vergeblich im Himmel darauf gewartet, daß ein Advokat erscheine: „*Stabit item, donec iustus, pius atque fidelis / Causidicus illi forsitan obveniet . . .*“

⁷ Huizinga, Johan, Herbst des Mittelalters, Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, 9. Aufl., Stuttgart 1965, bes. S. 268 ff.

⁸ Der Zeitpunkt war nach der zugänglichen Literatur nicht eindeutig zu bestimmen. Vgl. Stadler, S. 86; Vies des Saints, S. 383 f.

⁹ So jedenfalls Vies des Saints, S. 384 f., Heinerth, S. 83 f., anders: Stadler, S. 86; Holweck, F. G., A Biographical Dictionary of the Saints, St. Louis 1924, S. 515 f.

im ganzen Abendland. Während Ivo jedoch in Frankreich ein volkstümlicher Heiliger wurde, beschränkte sich der Ivo-Kult in den anderen europäischen Ländern, besonders in Deutschland, auf die Hochschulen und hier meist auf die juristischen Fakultäten. — In der Bretagne wurde der Ivo-Tag, der 19. Mai¹⁰, allgemein mit kirchlichen und weltlichen Feiern begangen¹¹. Die Städte Rennes und Tréguier erhoben den Heiligen zu ihrem Patron, ebenso die 1460 gegründete Universität Nantes. Ivo wurde auch als zweiter Landespatron der Bretagne, insbesondere der Gegend um Tréguier verehrt. Im 14. Jahrhundert sollen die Landsleute des Heiligen sogar mit dem Schlachtruf „Ivo, Ivo!“ in den Krieg gezogen sein. 1348 errichteten die Bretonen eine Ivo-Kapelle in Paris, die 1790 geschlossen und danach abgerissen wurde. Für die Bretonen, die „Nation armoricaine“, entstand 1455 in Rom die Kirche „St. Yves-des-Bretons“, die bis 1875 erhalten blieb. Eine weitere römische Ivo-Kirche, die „S. Ivo della Sapienza“, nach den Plänen von Borromini 1655–67 erbaut, besteht noch heute.

Es würde zu weit führen, die zahlreichen mittelalterlichen Ivo-Bräuche im einzelnen aufzuzählen, zumal v. Moeller und Heinerth in den bereits genannten Abhandlungen das vorhandene Material weitgehend aufgearbeitet haben. Am Ende des Mittelalters galt Ivo allgemein als Schutzpatron der Juristen und der juristischen Fakultäten. Man betete zu ihm um Schutz vor Prozessen oder um den guten Ausgang eines Rechtsstreits. Die hagiologische Literatur¹² nennt Ivo als Schutzheiligen der Rechtsgelehrten, Rechtsanwälte, Gerichtsdieners, Ministerialbeamten, Notare, Pfarrer, Armen und Waisen, „qui n'était pas une petite clientèle“, wie Reau¹³ mit Recht bemerkt. Neben dem heiligen Ivo gilt als Patronin der Rechtsgelehrten auch die jüngst im römischen Kalendarium getilgte heilige Katharina von Alexandrien. Die Kanonisten haben übrigens seit alters ihren eigenen Schutzpatron, nämlich den heiligen Raimundus von Pennaforte (1180–1275)¹⁴, Verfasser der Dekretalen Gregors IX. Das Mittelalter nahm die Heiligkeit aber nicht nur von der ernsten Seite. Um die Juristen vor aller „Scheinheiligkeit“ zu bewahren, verehrte es den heiligen Ivo auch als Schutzpatron der Drechsler, wohl meinend, daß es auch zu deren Beruf gehöre, einer Sache durch häufiges Drehen eine andere Gestalt zu geben¹⁵.

In der Bretagne, aber auch in anderen Gegenden Frankreichs und in Belgien, versammelten sich am Ivo-Tag Richter und Anwälte „und befestigten unter

¹⁰ Als Ivo-Tag wird allgemein der 19. Mai begangen, nach anderen Quellen auch der 22. Mai, 1. August, 3., 27. und 29. Oktober. Stadler, S. 86 f.; Holweck, S. 515 f.; Torsy, Jakob, Lexikon der deutschen Heiligen, Köln 1959, Sp. 258.

¹¹ Die Darstellung des Ivo-Kultes ist folgenden Quellen entnommen: v. Moeller, S. 322 ff.; Vies des Saints, S. 386 ff.; Réau, S. 1353 f. Heinerth, S. 86 ff.

¹² Vgl. Kerler, Dietrich, Die Patronate der Heiligen, Ulm 1905, s. v. Ivo; Doyé, Franz S., Heilige und Selige, Bd. 1, Leipzig 1929, S. 654.

¹³ Réau, S. 1354.

¹⁴ Kerler, S. 201.

¹⁵ Vgl. Doyé, S. 654; Torsy, S. 258.

Anrufung Ivos die Bande guter Eintracht und brüderlicher Gesinnung¹⁶, wozu dann noch der mancherorts übliche Ivo-Schmaus das Seinige beitrug. An den meisten Universitäten war der Ivo-Tag ein ‚*dies academicus*‘, mindestens fielen alle Vorlesungen in der juristischen Fakultät aus. Die Feierlichkeiten, bei denen sich aller Glanz der mittelalterlichen Universitäten entfaltete, begannen oft schon am Tage zuvor mit einer Vesperandacht oder Vigilfeier. Am Morgen des Ivo-Tages feierte man ein Festhochamt in einer Ivo-Kapelle oder, wenn eine solche nicht vorhanden war, in einer anderen Kirche, mit deren Geistlichkeit die Fakultät einen Vertrag über die Ivo-Messe geschlossen hatte. Zu der kirchlichen Feier gehörten auch die Ivo-Hymnen¹⁷ und vor allem die Rede „*in laudem S. Ivonis*“, zu der meist ein Student der Rechte ausersehen wurde. Einige Fakultätsstatuten sorgten dabei für maßvolle Kürze und Abwechslung, indem sie die Redezeit beschränkten oder das Thema auf eine „*laus legum aut Ivonis*“ ausdehnten. Für die Kosten der Feier hatten die Fakultäten einen oft recht umfangreichen Etat; in Köln bestand hierfür eine eigene Stiftung¹⁸. In Wien wechselte jährlich unter bestimmten Doktoren der Fakultät das Amt des sogen. Ivonisten, der die Auslagen des Ivo-Tages zu bestreiten hatte, dafür aber das Privileg des Vortritts in der Kirche, bei der Prozession usw. erhielt. — In Deutschland waren die frei praktizierenden Juristen, die Richter, Verwaltungsbeamten und Notare an den offiziellen Ivo-Feiern vermutlich nicht beteiligt. Auch ist nichts darüber bekannt, daß sich die deutschen Anwälte wie ihre Berufskollegen in Frankreich, Belgien, Italien und später in Brasilien zu sogen. Ivo-Bruderschaften zusammengeschlossen haben. Diese weitverbreiteten Gesellschaften widmeten sich hauptsächlich dem kostenlosen Rechtsschutz der Armen, daneben aber auch der Armenpflege und der Förderung des christlichen Lebens. Möglicherweise hängt das Fehlen dieser Bruderschaften in Deutschland mit der Entwicklung des Armenrechts im deutschen Prozeßrecht zusammen.

Die Volkstümlichkeit des heiligen Ivo Hélorý hat auch die christliche Kunst zu zahlreichen Darstellungen aus dem Leben des Heiligen angeregt¹⁹. So malte ihn Rubens als Doktor der Rechte („*S. Yves defendant la Veuve et l'Orphelin*“, Löwen). Unter den deutschen Ivo-Bildern sind am bekanntesten eine Glasarbeit in der Universitätskapelle des Freiburger Münsters und eine Darstellung des Heiligen in Gelehrtentracht am Chorgestühl der Katharinenkirche in Lübeck.

¹⁶ V. Moeller, S. 324.

¹⁷ Eine Ivo-Hymne (inc. *Ivo, qui miles fueras togatus*) ist abgedruckt bei v. Moeller, S. 335 f.

¹⁸ Vgl. Keussen, S. 231.

¹⁹ Vgl. Künstle, Karl, Ikonographie der christlichen Kunst, 2 Bände, Freiburg/Br. 1926/28, hier: Bd. 2, S. 364; Braun, Josef, Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst, Stuttgart 1943, Sp. 397 f.; Réau, S. 1354 f.; Stadler, S. 87; Schubring, Paul, Hilfsbuch zur Kunstgeschichte, Berlin 1913, S. 25; Wessely, J. E., Ikonographie Gottes und der Heiligen, Leipzig 1874, S. 258; Hofmann, R., Die Kunstaltertümer des Klerikalseminars zu Freising, München 1907, S. 117.

Die ikonographischen Merkmale der Ivo-Bilder²⁰ sind weitgehend gleich: Der Heilige ist von Armen und Waisen umgeben, deren Klagen er anhört. Oft trägt er Barett und Gelehrtentalar, manchmal Bischofstracht. Auch ein Buch kennzeichnet ihn zuweilen als Gelehrten. Ein häufig wiederkehrendes Motiv zeigt Ivo als Richter zwischen einem Armen und einem Reichen, „une variante hagiographique du Jugement de Salomon, le symbole de la Justice chrétienne“²¹: Der Arme, zerlumpt und barfüßig, auf einen groben Stecken gestützt, steht einem nach der letzten Mode gekleideten reichen Mann gegenüber, der unmißverständlich seine Hand in den Geldbeutel steckt. Ivo hat ein Schriftstück des Armen entgegengenommen; eine leichte Kopfwendung läßt erkennen, daß er dem Reichen, der sein Papier noch in der Hand hält, keinen Glauben schenkt.

Vielleicht hat eine solche Darstellung Rudolf von Ihering, den großen Rechtsphilosophen des 19. Jahrhunderts, veranlaßt, den Juristen neben dem heiligen Ivo auch den „ungläubigen“ kritischen Thomas als Leitbild ins Gedächtnis zu rufen²²; sieht es doch so aus, als ob sich hier die Waage der Gerechtigkeit von vornherein zugunsten des Armen neige. Was indessen in Historie und Legende von dem fast vergessenen Schutzpatron der Juristen überliefert wird, ist die einfache aber grundlegende Erkenntnis jeder praktischen Rechtsanwendung: daß nämlich eine kritische und gerechte Auslegung des Gesetzes ohne eine abgewogene Einsicht in die menschliche Lage der streitenden Parteien nicht auskommt.

Dr. iur. Manfred Baldus

Institut für Kirchenrecht der Universität Köln

²⁰ Vgl. Pfleiderer, Rudolf, Die Attribute der Heiligen, 2. Aufl., Ulm 1920; Doyé, S. 654; Kerler, S. 283.

²¹ Réau, S. 1354.

²² Ihering, Rudolf von, Vom Geist des römischen Rechts, Bd. 1, 6. Aufl., Basel 1907, S. 47; zur Deutung des hl. Ivo als Juristenpatron vgl. auch Radbruch, Gustav, Sankt Ivo-Helori, in: Die Gemeinnützige Rechtsauskunft, 1915/16, S. 30 ff.

BESPRECHUNGEN

NEUES TESTAMENT

Andrea van Dülmen: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (Stuttgarter Biblische Monographien 5), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk 1968, 282 S., 29,80 DM. Wenn wir mit Israel ein Gespräch versuchen, wird ein wesentliches Problem alsbald und stets das verschiedene Urteil über das Gesetz sein. Dem alttestamentlichen Volk wie dem Judentum zur Zeit des Neuen Testaments ist das Gesetz die große Gabe der Erwählung und Auszeichnung vonseiten Gottes. „Die dein Gesetz lieben, haben Heil in Fülle, es trifft sie kein Unheil“ (Ps 119, 165). Wenn Israel ringsum das Heidentum in seiner Vielgötterei und Unsittlichkeit sah, hatte es wahrhaftig Grund zu Dank und Stolz wegen des Gesetzes. Wie sollte die christliche Gemeinde sich da verhalten? Das Gesetz war Gottes Satzung. Durfte die Gemeinde sich davon emanzipieren? Die Anerkennung des Gesetzes und gleichzeitig das Bekenntnis zu dem nach dem Gesetz Gekreuzigten war aber ein untragbarer Widerspruch. Die Gegner der christlichen Gemeinde haben dies vielleicht früher und schärfer als diese selbst erkannt.

Paulus hat die Lösung des wahrhaft existentialen Problems vollzogen. Die Frage der paulinischen Theologie des Gesetzes wird in zahlreichen Büchern, auch in den Darstellungen der neutestamentlichen Theologie berührt, ist aber keineswegs oft monographisch bearbeitet — die beiden letzten selbständigen Darstellungen erschienen 1941. Das Problem ist naturgemäß nie endgültig beantwortet, sondern muß immer wieder neu versucht

werden. Die vorliegende Untersuchung gibt dazu einen anerkennenswerten Beitrag. Die Arbeit analysiert und interpretiert zunächst ausführlich und sorgfältig alle in Frage kommenden Texte der paulinischen Briefe. Sodann wird die paulinische Theologie des Gesetzes in ihrem Zusammenhang dargestellt. Zu deren Verständnis ist zu beachten, daß die Thora, die ursprünglich mehr den Charakter einer Weisung hatte, im Spätjudentum als verpflichtendes Gesetzbuch aufgefaßt wurde. Mit der so verstandenen Thora setzen sich das Neue Testament wie Paulus auseinander. Für die paulinische Problematik sind wesentlich wichtig die Begriffe Geist und Fleisch, Sünde und Tod, alter und neuer Äon. Solange der Mensch im alten Äon, das ist außerhalb des Glaubens an Christus lebt, ist er unentrinnbar den Mächten des Äons, Fleisch, Sünde und Tod unterworfen, die ihren Anlaß und ihre Wirkmöglichkeit im Gesetz haben. Das Gesetz ist für den Menschen eine tyrannische Unheilsmacht. Christus ist das Ende des Unheils und das Ende des Gesetzes (Röm 10,4). Das Problem des Gesetzes stellt sich und löst sich also vom Kreuz her. Die Tatsache, daß Christus das Heil ist, läßt nun das Unheil des früheren Äons erkennen. Das Urteil des Paulus hat allein hier seinen Grund. Vor Christus hätte dieses Urteil aus irgend anderer möglicher Erfahrung oder Einsicht nicht gewonnen werden können. Das gilt bis heute. Das Urteil über das Gesetz ist also ein Glaubensurteil zwischen Israel und der Kirche.

Dies deutlich zu machen, ist das Eigene und Neue der vorliegenden Arbeit. Damit modifiziert sich die reformatorische Deutung des Gesetzes. Ihr gemäß ist das Gesetz wie das ganze Alte Testament nur Zeugnis des Scheiterns. Damit ist Paulus nur teilweise aufgenommen und seine Gesetzeskritik erheblich verschärft. Nach Paulus ist das Gesetz an sich heilig und gut (Röm 7,12.16). Seine wesentliche Forderung, die Liebe, ist nun und jetzt erst recht zu erfüllen (Röm 8,4; 13,10). Mit Recht bringt die Dissertation diese herkömmliche katholische Deutung zur Geltung.

Die von der Studienstiftung des Deutschen Volkes maßgeblich geförderte Dissertation weist eine in langer exegetischer Bemühung erworbene eindringende Kenntnis der paulinischen Theologie aus. Die Arbeit ist eine Leistung von beachtlichem Rang und Wert.
Karl Hermann Schelkle, Tübingen

Pesch, Rudolf: *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968, 275 S. (Kommentare u. Beiträge z. A. u. NT), Lw. 32,— DM.

Mit diesem buchtechnisch sehr gut ausgestatteten Band liegt die Dissertation des Verf. vor, die dieser bei Prof. Dr. A. Vögtle erarbeitet und im Sommer 1967 vorgelegt hat. Die Notwendigkeit der Studie ergab sich für den Verf. aus der trotz zahlloser Veröffentlichungen nach wie vor großen Unsicherheit und Verschiedenartigkeit der exegetischen Versuche über Mk 13. Ausdrücklich zitiert dazu der Verf. eine ganze Liste von Äußerungen anerkannter Fachmänner, die die Schwierigkeit der Auslegung dieses Kapitels beklagen. Angesichts dieser Forschungslage sieht daher der Verf. seine Aufgabe darin, „Mk 13 Wort um Wort mit der Konkordanz (auch der zur LXX) durchzuprüfen und die Analyse des Textes, die Scheidung von Tradition und Redaktion, auf einigermaßen sichere Grundlage zu stellen“ (14). Hier muß schon die vorbildliche und meisterhafte Handhabung der redaktionskritischen Methode durch den Verf. hervorgehoben werden. Er macht ganz Ernst mit der Einsicht, daß die Evangelien „Kinder ihrer Zeit“ sind, und versucht daher die zeitgeschichtliche Situation des Evangelisten und seiner Gemeinde aufzudecken, um daraus Licht für die Auslegung von Mk 13 zu gewinnen.

Nach einer ausführlichen, sehr kritischen Sichtung der seit G. R. Beasley-Murray's Forschungsüberblick „Jesus and the Future“ (1954) erschienenen Literatur zu Mk 13 (I. Kapitel), beginnt der Verf. seine Studie mit einer Untersuchung des Gesamtaufbaus und der literarischen Struktur des Mk-Ev (II. Kapitel). Ziel ist dabei die Bestimmung der Stellung von Mk 13 innerhalb des Evangeliums. Bei dieser Untersuchung bedient sich der Verf. ausführlich und ausdrücklich neben anderen literarkritischen Argumenten der Stichometrie und gelangt zu der Überzeugung, daß der gesamte Mk-Stoff in sechs Hauptteile gegliedert sei, die selbst wiederum jeweils symmetrisch nach Versen, Perioden und Zellen aufgebaut seien. Nur Mk 13 falle aus dieser symmetrischen Struktur gänzlich heraus. Es sprengte den offenbar einheitlichen Aufbau des Evangeliums, und so legt sich die Schlußfolgerung des Verf. nahe, Kapitel 13 sei bei der Konzipierung des Evangeliums offenbar noch nicht geplant gewesen, sondern erst „kurz vor der Veröffentlichung seines Evangeliums aus aktuellem Anlaß eingefügt“ worden.

Mit dieser Hypothese im Rücken untersucht der Verf. nun die Struktur von Mk 13 (III. Kapitel). Die Unterteilung des Kapitels in drei Hauptteile (Vv. 5b—8; 24—27; 28—37), denen die Einleitung (Vv. 1—5a) vorangeht, ist dabei überzeugend gelungen.

Das folgende IV. Kapitel, die „Analyse von Mk 13“ ist die Mitte der ganzen Studie und ein Glanzstück philologischer und exegetischer Arbeit. In diffizilen Einzelanalysen scheidet der Verf. Tradition und Redaktion innerhalb Mk 13.

Die Ergebnisse dieser Analyse werden in zwei weiteren Abschnitten der Arbeit dargestellt. Im V. Kapitel stellt der Verf. die von Markus vorgefundene und benutzte

Tradition zusammen. Hierbei macht er sich vor allem die schon bekannte „Flugblatt-hypothese“ zu eigen, begründet diese allerdings völlig eigenständig und überzeugend neu und versucht eine genaue Rekonstruktion des apokalyptischen Flugblatttextes sowie seines zeitgeschichtlichen und theologischen Hintergrundes. Für seine eigene redaktions-geschichtliche Untersuchung werden diese Ergebnisse tragend, sobald der Verf. die Mög-lichkeit späteren Mißverständnisses und Mißbrauchs des Flugblattes nachzuweisen ver-sucht. Ein Mißbrauch sei vor allem durch die Ereignisse des jüdischen Krieges und insbesondere durch die Zerstörung Jerusalems ermöglicht worden, die nicht nur in Judäa die apokalyptische Enderwartung hochgespannt hätten. Auch die heidenchristliche Gemeinde des Markus sei vielmehr durch „Falschpropheten“ zu einer sich am Fall Jerusalems ausrichtenden apokalyptischen Naherwartung der Wiederkunft des Menschen-sohnes verführt worden.

Diese Situation sei der Anlaß zur Abfassung von Mk 13, so führt das VI. Kapitel zur „Redaktion von Mk 13“ aus. Damit ist zumindest die schriftliche Fixierung von Mk 13 erst nach dem Jahre 70 n. Chr. anzusetzen. Markus richte sich mit diesem Kapitel gegen den Mißbrauch des Flugblattes. Er argumentiere antiapokalyptisch, wenn er auch an der Naherwartung festhalte. Aber lassen wir den Verf. sein Ergebnis selbst formulieren: „Mk 13 . . . setzt eine Situation in der Gemeinde des Markus voran, in der angesichts der Tempelzerstörung und auf Grund eines apokalyptischen Flugblattes eine falsche, apokalyptisch-berechnende, schwärmerische Naherwartung aufgekommen war. Gegen diese geht der Evangelist an, indem er die Parusieverführer als Falschpropheten bloß-stellt, indem er den jüdischen Krieg als notwendiges Geschehen interpretiert, das nicht das Ende mit sich bringt, und indem er die Ankunft des Menschensohnes ‚nach jener Drangsai‘ ansetzt“ (235 f.).

Sowelt also Analyse und Hypothese des Verf., die er nicht nur methodisch konsequent abzusichern versucht, sondern zugleich, das sei besonders hervorgehoben, in lebendiger Weise darzustellen versteht.

Gerade aber die Raffinertheit und Unerhörtheit der Hypothese machen diese auch verdächtig. Immerhin muß der Verf., will er an ihr festhalten, Mk 13 aus dem Kontext des Gesamt-evangeliums lösen und zu gewagten zeitgeschichtlichen Rekonstruktionen Zuflucht nehmen. Das ist eine schwere Belastung der Position des Verf. Jeder Ausleger von Mk 13, die das Kapitel innerhalb der Gesamtkonzeption des Evangeliums und somit im Kontext des Evangeliums zu verstehen vermag, müßte daher von der Hypothese des Verf. der Vorrang gegeben werden. Nun scheint, wie Th. Weeden, *The Heresy that necessitated Mark's Gospel*: ZNW 59 (1968) 145 ff. neuerdings zeigt, ein solches Ver-ständnis von Mk 13 dann möglich zu sein, wenn man das Mk-Evangelium als Reaktion gegen ein enthusiastisches Christentum ansieht, das sich an einer Herrlichkeits- und Wundertheologie ausrichtet und sich durch kraftgewirkte Wundertaten der angebrochenen Endvollendung gewiß werden will. Es steht daher zu erwarten, daß sich an der Studie des Verf. eine klärende wissenschaftliche Diskussion um die Theologie und das Ver-ständnis des Mk-Evangeliums entzündend wird. Dazu hat der Verf. mit seiner großen Arbeit einen grundlegenden Beitrag geliefert.

L. Schenke, Mainz

K ü m m e l, Werner Georg: Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 1968, 64 S. Kart. 5,80 DM. Die vorliegende Monographie, 1943 als Heft 1 der *Symbolae Biblicae Upsaliensis* erschienen, war bei uns schwer zugänglich, zumal sie auch nicht in den Band gesammelter Aufsätze des Verfassers (*Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburg 1965) aufgenommen wurde. Daher ist der unveränderte Neudruck wohl begründet. Verf. gibt hier einen für die damalige Zeit originellen und weiterführenden Beitrag über die Entstehung und älteste Form des Kirchenbegriffs. Die Thesen von K. Holl und F. Kattenbusch und ihrer Nachfolger werden kritisiert und ergänzt, in manchem auch verworfen, und das vor allem aus der Kenntnis des Verfassers von der eschatologischen Situation der ersten Christen, d. h. von ihrem typischen Geschichtsbewußtsein. Erst nachdem K. versucht hat, den inneren Zusammenhang des Kirchenbegriffs der Urgemeinde mit ihrem Geschichts-bewußtsein aufzuzeigen, also das Selbstbewußtsein dieser ersten Jerusalemer Gemeinde herauszustellen, geht er auch der Frage nach, ob in diesem Punkte zwischen Jesus und der Urgemeinde eine gradlinige Entwicklung oder ein Bruch zu konstatieren sei. Unter-sucht werden einzelne Texte (1 Kor 15, 2-7; Apg 2, 32-36; 3, 15-16; 5, 31-32 und 10, 42-44) und Begriffe („Heilige“, „Auserwählte“ und „Ekklesia“). Nach K. weist alles darauf hin, daß in der aramäisch sprechenden Jüngergemeinde vom ersten Augenblick nach Ostern an das Bewußtsein lebendig war, das auserwählte Volk der Endzeit zu sein, die Ge-meinde der zwischen Auferstehung und Parusie Lebenden, die sich ihrer Gottesgemein-schaft durch den Geistbesitz sicher war. Dagegen habe sich der Jüngerkreis Jesu nicht als eschatologische Gemeinde verstanden und sei auch von Jesus so nicht bezeichnet worden. Auch der engere Kreis der Zwölf, an dessen Existenz K. nicht zweifelt, dürfe nicht als Grundstock einer zukünftigen Gemeinde verstanden werden. K. kann dieses

Ergebnis natürlich nur absichern, wenn er Mt 16, 18–19 als Bildung der Urgemeinde annimmt und wenn er die Abendmahlsworte Jesu auf eine nahe Zukunft bezieht: zwar habe Jesus an eine Zeit zwischen seinem Tod und seiner Parusie, bzw. der eschatologischen Heilstat Gottes gedacht, aber für diese Zeit habe er keine kirchenstiftenden Worte gesprochen, da er sie als eine kurze Wartezeit betrachtete. Allerdings sei Jesus im Endeffekt zum Gründer oder besser Keim der Kirche geworden durch die Ereignisse um Kreuz und Auferstehung. Durch diese wird die Kirche an das historische Faktum „Jesus“ gebunden, in seinem Sein und Handeln hat sie ihre Wurzeln. Nicht die Worte Jesu waren kirchenstiftend, sondern seine Person und sein Schicksal, d. h. die eschatologische Tat Gottes. Einige Thesen dieser Studie hat W. G. Kümmel selbst in einem Aufsatz über „Jesus und die Anfänge der Kirche“ präzisiert, bzw. zurückgenommen (vgl. den oben genannten Sammelband 289–309, bes. 300, A. 48). Andere, wie A. Oepke, A. Vögtle, E. Schweizer, R. Schnackenburg und L. Goppelt haben die Untersuchungen weitergeführt, so daß die vorliegende Studie schon zur Exegesegegeschichte gehört. Trotzdem ist sie für das Verständnis der noch recht lebendigen Diskussion und für die Einordnung der älteren Literatur unerläßlich. Und wenn man K. vorwirft, er argumentiere einseitig und voreingenommen, so kann er mit Recht zurückfragen, auf welcher Seite die größere Voreingenommenheit vorliege.

W. Pesch CSSR, Mainz

KIRCHENRECHT

Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, herausgegeben von K. Siepen, J. Weitzel und P. Wirth. Paderborn: Verlag F. Schöningh, 1968. 784 S. Lw. 48,— DM.

Das Kirchenrecht besinnt sich heute mehr denn je auf seine ekklesiologischen Grundlagen. Diesem Ziel will die Festschrift für A. Scheuermann, die aus 41 Einzelbeiträgen zusammengestellt ist, dienen. — H. Heimerl untersucht die Frage, welchen Ort das Recht im Gesamtgefüge der Kirche einnimmt. Gegenüber einem antifuristischen Kirchenbild betont er die sakramentale Natur des Kirchenrechtes: „Das Kirchenrecht hat seine ontologische Wurzel in Christus, der die eigentliche Autorität in der Kirche ist; es dient dem übernatürlichen Ziel der Kirche. Im ganzen und mit dem ganzen menschlich-gesellschaftlichen Element ist es Instrument des Geistes Christi“ (22). — W. Dettloff behandelt den Ordogedanken im Kirchenverständnis Bonaventuras und kommt zu dem Ergebnis, daß Rechtsordnung in der Kirche kein starrer Begriff ist. Denn sie muß ihre Rechtmäßigkeit stets durch die „Beziehung mit der göttlichen Weisheit“ erweisen. — Mit der rechtlichen Stellung der Archidiakone von Gars beschäftigt sich J. Pfab. Er sieht eine interessante Parallele zwischen dem Rechtsinstitut des Archidiakonats und dem des Bischofsvikars, das das II. Vat. Konzil gefordert hat. — Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik beleuchtet P. Mikat in einem instruktiven Beitrag. — K. Mörsdorf stellt zunächst die verfassungsrechtliche Struktur des Gottesvolkes dar; im Anschluß daran übt er Kritik an den neuen Formen des Laienapostolates, in welchen das hierarchische Prinzip der Kirche nicht genügend gewahrt werde. — M. Kaiser weist darauf hin, daß die Kirchengliedschaft, die nach dem II. Vaticanum durch die Taufe begründet wird, nicht gleichbedeutend ist mit der Erlangung des Heils. — „Fragen des Inkardinationsrechtes“ untersucht H. Schmitz und stellt fest: „Das Inkarnationsverhältnis ist als Dienst- und Treueverhältnis eigener Prägung anzusehen, das zwischen einem Kleriker und einem kirchlichen Oberen und dem diesem zugeordneten Klerikerverband besteht“ (152). — M. Schmaus würdigt das Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester. — Mit der Frage der Wiedereinführung eines eigenständigen Diakonats befaßt sich J. Weier im Anschluß an das Motuproprio Papst Pauls VI. „*Sacrum diaconatus ordinem*“. — H. Heinemann macht einige Vorschläge zur Reform der Diözesansynode. Sie sollte eine Integration von Priester- und Seelsorgerat darstellen, wodurch auch den Laien ein Mitspracherecht eingeräumt würde. — Über „Die Neuorganisation der Diözese Hildesheim in den Jahren 1947–1967“ informiert W. Stoffers. — Beachtenswert sind die kurzen Ausführungen von A. Fehring zum Leitbild des klösterlichen Lebens. F. lehnt die bisherige Auffassung ab, nach der die Selbstheiligung einseitig hervorgehoben wurde, und umschreibt das Leitbild des klösterlichen Lebens als „eine Bruderschaft in der engeren Nachfolge Christi“ (263). — V. Dammertz prüft den Vorschlag des Abtekongresses (Rom 1966), eine „*religio monastica*“ weder klerikal noch laikal zu nennen. Aus rechtlichen Gründen scheint ihm dieser Vorschlag unzweckmäßig zu sein. — K. Siepen unterrichtet über die Zusammenarbeit der verschiedenen Ordensgemeinschaften in Deutschland, wie sie sich vor allem in den Konferenzen der Höheren Ordensoberen entfaltet hat. — Die Entwicklung der Nonnenklausur stellt P. Hofmeister dar. Nach H. können die Gegenwartsprobleme nur mit einem Ausblick auf das Ostkirchenrecht gelöst werden. — Mit der „Reform einiger Tertiärinnenhäuser in der nachtridentinischen Zeit“ beschäftigt sich I. Fürer, um darzutun, daß die heutige Reform des Ordenslebens von allzu weit-

gehenden rechtlichen Normierungen abrücken muß. — B. Hegemann gibt in seinem Artikel über „Die Kranken- und Altersversorgung der Ordensleute“ die Anregung, eine gemeinsame Kasse zu gründen. — Von besonderem Interesse sind die Ausführungen von H. Socha über das Beziehungsverhältnis zwischen Laien und Amtsträgern in der Kirche. Anhand der Beispruchsrechte der Laien zeigt er die inneren Grenzen auf, die nach dem II. Vaticanum dem kirchlichen Amt gesetzt sind. — E. H. Fischer weist nach, daß entgegen der früheren Rechtssprache „Jurisdiktion und Approbation zum Beichtthören“ im geltenden Recht dieselbe Bedeutung haben. — Die Rechtslage der Konkordatsche in Italien legt W. Gamber vor. — Von besonderer Aktualität ist der Beitrag von B. Primetshofer über das ökumenische Mischehenrecht. Nach P. liegt es innerhalb der Möglichkeiten der kirchlichen Gesetzgebung, aus pastoralen Gründen auf die Formpflicht und auf das Versprechen der katholischen Kindererziehung in bestimmten Fällen zu verzichten. — Welche Bedeutung die funktionelle Impotenz des Mannes für die kirchliche Judikatur hat, ist Gegenstand der Überlegungen von A. Heintz. — Die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der Rota-Judikatur bei Ehrfurchtzwang prüft R. A. Strigl, wobei besonders die material-rechtlichen Eigentümlichkeiten anhand der Dezisionen analysiert werden. — F. Merzbacher erläutert die geschichtliche Entwicklung der Eheschließung durch Stellvertreter. — R. Weigand untersucht die „Potestativbedingungen in der Rechtsprechung der S. R. Rota“. Nach einer kurzen Exegese der entscheidenden Rotadezisionen wird die Spruchpraxis auf ihre „Konstanz“ geprüft und kritisiert. Ein Ausblick auf die zukünftige Gesetzgebung beschließt den Artikel. — A. M. Rouco Varela arbeitet in überzeugender Weise das philosophisch-theologische Axiom heraus, das die Stellungnahme Sohms zum Eherecht bestimmte. Dies sieht er in der rechtlichen Allmacht des Staates, welcher der Kirche, dem Bund der Liebe unter Gottes Wort, entgegensteht. — Die Auflösung von Naturehen durch den Papst versucht H. Mollitor durch die bekannte Unterscheidung von potestas propria und vicaria zu rechtfertigen. — U. Mosiek erhellt die Judikatur der S. R. Rota bezüglich der Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft. — G. May warnt vor einer falschen Interpretation der Aufhebung der kirchlichen Buehverbote. Nach M. besteht die Gefahr, daß die sittliche Pflicht, schlechte Bücher nicht zu lesen bzw. ihre Lektüre zu verhindern, verkannt wird. — H. Eisenhofer setzt sich mit der Frage auseinander, inwieweit sich die kirchliche Verfahrensordnung in Ehesachen auf glaubensmäßige und sittliche Grundlagen stützt. — P. Wirth fragt in seinem Beitrag, ob das II. Vaticanum die juristische Struktur der Ehe verändert hat. Er kommt zu der Auffassung, daß in material-rechtlicher Hinsicht sich nichts geändert habe. In formal-rechtlicher Hinsicht nennt W. einige praktische Änderungsvorschläge, die den Eheprozeß vereinfachen sollen. — H. Straub verfolgt den Wandel, den der Begriff der contumacia im Eheprozeß vom römischen Recht bis hin zum CIC durchgemacht hat. — Die Bedeutung, die den Gutachten von Sachverständigen im kanonischen Prozeß zukommt, ohne daß das Entscheidungsrecht des Richters beeinträchtigt wird, hebt J. Uhrmann hervor. — H. Flatten schildert einen konkreten Eheprozeß, um darzulegen, daß die Vorenthaltung eines Verteidigungsschriftsatzes der Gegenpartei nicht zur Nichtigkeit des Urteils führt. Insofern „das Urteil nicht entscheidend von dem Schriftsatz beeinflusst ist“ (657). — H. Ewers durchleuchtet die Wechselwirkung, die zwischen dem Urteil eines zivilen und dem eines kirchlichen Gerichtes besteht. — K. Walf macht einige kritische Anmerkungen zu dem Konzilsdekret „Christus Dominus“ und zum Motuproprio „Ecclesiae sanctae“, insofern die Rechte des Pfarrers gegenüber dem Bischof nicht genügend geschützt würden. — H. Weinzierl vermittelt einen Einblick in das Strafrecht des Magister Gratian. — A. Dordett geht der Frage nach, welche Strafgewalt der Kirche eigen sei. — Einen wertvollen Beitrag zur Reform des Strafrechtes bietet B. Löbmann. Er weist nach, daß zwischen Zensuren (Bußdisziplin) und Strafen (Strafdisziplin) ein wesentlicher Unterschied besteht. Der Abschnitt über die Zensuren gehöre seiner Struktur nach zu den Aussagen über das Bußsakrament. Die poenae latae sententiae müßten der Bußdisziplin zugeordnet werden, während die Strafdisziplin nur die poenae ferendae sententiae umfassen sollte. — Die beiden letzten Beiträge der Festschrift für A. Scheuermann betreffen rechtliche Fragen des Schulwesens. Während C. Holböck auf die Hochschulreform in Österreich eingeht, befaßt sich J. Lederer mit dem Religionsunterricht im bayrischen Schulrecht.

P. Krämer, Rom

Müller, Alois, Elsener, Ferdinand, Hulzing, Petrus, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Reihe „Offene Wege“ Bd. 7.) Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger-Verlag, 1968. 84 S. Kart. 9,80 DM.

Das siebente Bändchen der Reihe „Offene Wege“ ist dem Kirchenrecht gewidmet. Drei Autoren haben sich zusammengefunden, um Marken für die im Gang befindliche Revision des CIC zu setzen, ein Pastoraltheologe, ein Rechtshistoriker und ein Kanonist. Alois Müller behandelt „Das Recht als Faktor des kirchlichen Lebens“. Er versucht, Recht, Kirche und Kirchenrecht zu erklären. Ich kann nicht finden, daß dies besonders geschickt

oder gar auf neue Weise geschieht. Mir scheint der Aufsatz in keiner Weise förderlich. Man fragt sich, was es beispielsweise besagen soll, wenn Müller behauptet, in der Kirche bestehe eine „eigentliche Krise des Rechts“ (S. 9). Mit solchen Allgemeinplätzen ist nichts anzufangen. Wenn damit gesagt werden soll, daß modernistische Theologen rechtsfeindlich sind, dann ist mit dieser Präzisierung schon etwas gewonnen. Zugleich ist aber hinzuzufügen, daß es für diese kaum eine Lebensäußerung der Kirche gibt, die sich nach ihrer Ansicht nicht in der Krise befindet. In Wirklichkeit verursachen sie die Krise, von der sie sprechen; ihre Wirksamkeit ist der Krankheitsherd, von dem aus langsam, aber sicher immer weitere Teile der Kirche angesteckt werden. Daß unter den „Kategorien des Rechtsdenkens“ (S. 19) auch die der Entwicklung ist, mithin auch in rechtlicher Betrachtungsweise eine Dogmenentwicklung legitim ist, hätte dem Verfasser bekannt sein sollen. Unbefriedigend sind die Bemerkungen Müllers zur Verbindlichkeit des Rechts (S. 22 ff.). Treffend ist der Satz: „Die Freiheit des Christen besteht darin, daß er durch die Liebe aus innerstem Antrieb alles Richtige tut, nicht mehr des Zwanges des Gesetzes bedarf, und doch das Gesetz mehr als erfüllt“ (S. 24 f.). Auf die wirklichen Fragen, die heute angesichts der Zerstörungen durch die modernistische Theologie gestellt sind, geht Müller nicht ein.

Der zweite Beitrag stammt von Ferdinand Elsener und trägt den Titel „Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte“. Elsener schildert zunächst das Werden des CIC. Erstaunlich ist, wie ein Gelehrter vom Rang Elseners den Codex als „rein ständisches Klerikergesetzbuch“ mißverstehen kann (S. 35). Viele Pflichten der Kleriker enthalten doch Rechte der Laien. Außerdem ist die grundlegende Kategorie des Kirchenrechts nicht das subjektive Recht, sondern der Dienst für die Gemeinschaft. Elsener scheint die Weise der Entstehung des CIC, die der Öffentlichkeit keinen Einblick gewährte, nicht zu billigen (S. 34 f.). Indes war Papst Pius X. gut beraten, als er die Kodifikation in Stille und Ruhe vor sich gehen ließ. Die Pressionen von allen möglichen Seiten wären damals schon stark gewesen. Heute stellen sie geradezu eine Gefahr für die Existenz der Kirche dar. Man denke — beispielsweise — nur daran, wie im Zeichen des Ökumenismus Lebensinteressen der Kirche geopfert werden, wie der mitteleuropäische Episkopalismus die Aushöhlung des päpstlichen Primates betreibt und der Modernismus Einheit und Reinheit des Glaubens nicht mehr ernst nimmt. Man kann Papst Paul VI. nur dringend empfehlen, die Arbeit vor diesen und ähnlichen Pressionen zu schützen. Die Entstehung des CIC wird von Elsener in den Rahmen der großen staatlichen Kodifikationen hineingestellt. Damit vermag er manche Lichter aufzustecken und bemerkenswerte Parallelen aufzuzeigen. Zur Lage der Kirche in der Gegenwart macht Elsener einige treffliche Bemerkungen (S. 51 f.). Einige kleinere Richtigstellungen: Der Pontifikat Clemens' V. begann 1305 (nicht 1304). S. 37: Scharnagl (nicht Scharnagel); S. 38, 44: judicialis.

Peter Huizinga bemüht sich „Um eine neue Kirchenordnung“. Er eröffnet seine Darlegungen damit, daß er die Kanonisten von der Einflußnahme auf den Inhalt des zu schaffenden Kirchenrechts ausschließt, um dafür Theologen, Soziologen und Psychologen das Feld zu überlassen (S. 57 f.). Eine derartige fatale Alternative befremdet. Schon hier wie in dem ganzen Beitrag muß man wohl die anarchischen Verhältnisse des niederländischen Katholizismus im Auge haben, wenn man die Aufstellungen Huizingas verstehen will. Die Ablehnung des Begriffes der vollkommenen Gesellschaft für die Kirche unter Berufung auf das Zweite Vatikanische Konzil verkennt die Kontingenz von dessen Aussagen und ebenso deren Verwiesenheit auf andere Lehrdokumente der Kirche. Huizinga verfällt dem Fehler, das letzte Konzil mit seiner Kirchentheologie absolut zu setzen. Geradezu grotesk ist es, von der heutigen Zerfallsituation der Kirche als einem „Reifestadium“ zu sprechen (S. 60). Wollte sich die Kirche bei der Erhaltung ihrer Einheit allein auf „die innere Kraft ihres Glaubens“ (S. 61) unter Verzicht auf administrative Maßnahmen verlassen, dann bekämen wir bald in der Gesamtkirche Zustände wie in den Niederlanden. Übrigens tritt die Kirche auch bei Ergreifen solcher Maßnahmen mit der Autorität des Herrn auf. Der niederländische Kanonist Huizinga aus der Gesellschaft Jesu versteigert sich sogar zu dem Satz: „Eine Kirchenordnung ist nicht, wenigstens nicht in erster Linie, Rechtsordnung“ (S. 63). Immer wieder zeigt sich (auch) bei Huizinga, worauf ich in anderem Zusammenhang schon mehrfach hingewiesen habe, daß der sog. katholische Ökumenismus das Trojanische Pferd ist, unter dem die Protestantisierung in die Kirche einzieht. Huizinga hat sich wohl das protestantische Schriftprinzip zu eigen gemacht (S. 63). Der universale Jurisdiktionsprimat des Papstes scheint ihm nicht mehr festzustehen (S. 64 f.). Der Besitz gesetzgebender Gewalt der Hierarchie soll von den Umständen abhängen (S. 65). Die Bindung an das kirchliche Gesetz erscheint bei Huizinga bedenklich gelockert (S. 65 ff.). Die „Eingebungen des Geistes“ und das „Gewissen“ in einen Gegensatz zum Gesetz zu bringen, ist unzulässig. Das Gerede von der „Gewissensnot“ der armen Zölibatäre hat auch bei Huizinga wieder seinen Platz (S. 67 f.). Die Folgerungen, die

er zieht, sind schlechthin unannehmbar. Sie dienen offenbar zur Rechtfertigung niederländischer Praktiken. Ebenso scheint die Weise, wie Huizing die Bindung des Gesetzes in einen Gegensatz zu „Geist“ und „Liebe“ bringt, erfunden, um die in den Niederlanden praktizierten Eigenmächtigkeiten zu rechtfertigen (S. 69 f.). Wenn Huizing das persönliche religiöse Leben des erwachsenen Christen nicht mehr bindenden kirchlichen Richtlinien unterworfen sehen will (S. 70 f.), dann zeigt er damit seine pastorale Unerfahrenheit. Ohne verbindliche und konkrete Vorschriften wird das Grös der Menschen die Religion bald zu einem unverbindlichen Gefühl werden lassen. Es fragt sich, woher Huizing „gute Unterweisung und Belehrung“ zur Erziehung der Christen beziehen will, wenn es keine Vorschriften mehr gibt; auf die modernistische Theologie wird er sich dieserhalb nicht verlassen können. Auch in der Sakramentenlehre vertritt Huizing höchst merkwürdige Auffassungen (S. 74 ff.). Die von ihm als Aporien des Sakramentenrechts angezogenen Fälle (S. 75 f.) dürften ihm nach seinen eigenen Aufstellungen doch keine Schwierigkeiten bereiten. Huizing möchte den Motiven Einfluß auf die Gültigkeit der Weihe einräumen (S. 77 f.). Nach all dem, was man bisher gelesen hat, wundert man sich nicht, daß Huizing mit dem kirchlichen Strafrecht nicht viel anzufangen weiß (S. 79 ff.). Es ist keine Frage, daß vielen Aufstellungen Huizings ein Kirchenbild zugrunde liegt, das ich nicht mehr als das katholische zu erkennen vermag. Die Ausführungen Huizings geben eine Ahnung davon, welche Revolution in der Kirche zu erwarten stünde, falls sich derartige verworrene Vorstellungen durchsetzten. Ich halte dafür, daß dann das Ende der Einheit der Kirche gekommen wäre.

Man weiß nicht recht, in welches Genus der Literatur man dieses Büchlein einordnen soll. Sein Inhalt enthält nicht gerade schwer befrachtete Essays, ziemlich leicht und lässig hingeworfen. Wer soll daraus Nutzen ziehen? Eine Ausnahme bildet nur der Beitrag Eiseners. Die beiden anderen Aufsätze wären besser ungeschrieben geblieben. Man kann nur staunen, wie derart oberflächliche, unausgeglichene Aufstellungen veröffentlicht werden konnten. Das Büchlein gibt nicht zu erkennen, daß es die kirchliche Druckerlaubnis erhalten hat.

G. May, Mainz

Eichmann, Eduard: Kirche und Staat. Teil I und II (Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht), unv. Nachdruck der 2. Aufl. 1925.

München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1968, 126 und 182 S.

Im Jahre 1912 ließ der damalige Prager Kanonist Eduard Eichmann das erste Bändchen einer „Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht“ erscheinen, dem zwei Jahre später das zweite folgte. Im Jahre 1925 veranstaltete man einen anastatischen Neudruck. Beide Bändchen waren seit langem vergriffen. Deswegen ist es erfreulich, daß sich der Verlag Schöningh zu einem Nachdruck entschlossen hat. Dieser vereinigt beide Hefte in einem Band, wobei aber die selbständige Seitenzählung eines jeden beibehalten wird.

Die beiden Bändchen umfassen die Zeiträume von 750 bis 1122 und von 1122 bis zur Mitte des 14. Jahrhundert. Innerhalb jedes Bändchens hat Eichmann den Stoff nach sachlichen Gesichtspunkten gruppiert. Das erste Heft enthält Texte, die die Verbindung des Papsttums mit den Karolingern, den Ottonen und den Saliern, die staatskirchliche Gesetzgebung, die Anerkennung und den Schutz der kirchlichen Ordnung, die Mitwirkung der Kirche an den Staatsaufgaben, die Salbung und Krönung der deutschen Könige und Kaiser sowie den Übergang zum hierokratischen System betreffen. Im zweiten Heft finden sich Quellen zum Verhältnis von Kirche und Imperium, zum Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum, zum Hierokratismus und der Reaktion auf diesen. Diese knappe Übersicht läßt erkennen, welchen Reichtum die beiden Bändchen bergen. Mit dem sicheren Griff, den souveräner Überblick verleiht, hat Eichmann aus der Vielfalt der Quellen die charakteristischen Stücke ausgewählt. Wir finden da das Wormser Konkordat ebenso gut wie die Absetzung Heinrichs IV., die Konstantinische Schenkung neben den Texten zur Schwerertheorie, die Ketzergesetze Friedrichs II. wie die preces primariae, den Frieden von Venedig 1177 neben Texten aus Dantes Monarchia. Die Texte stammen in der Mehrzahl aus den Monumenta Germaniae Historica.

Es besteht für das Kirchenrecht und die kirchliche Rechtsgeschichte kein Überfluß an handlichen Quellenausgaben, die für den akademischen Unterricht in Seminarien benutzt werden können. Daher ist Eichmanns Textausgabe unentbehrlich. Die Sammlung behält neben verwandten wie der von Mirbt-Aland ihren eigenen Wert, eben weil sie auf das Thema Kirche und Staat zugeschnitten ist. Es ist zu wünschen, daß die Texte, die Eichmann mit Umsicht gesammelt hat, in Seminaren und Übungen viel verwandt werden. Denn die Arbeit an den Quellen, gerade denen des Mittelalters, ist für die Ausbildung des Theologen unerläßlich. Sie gewinnt in der Gegenwart mit ihrem Aktualitätsfimmel und ihrer modernistischen Abwertung der Geschichte eine besondere Dringlichkeit.

G. May, Mainz

Kofler, Anton: Über die Beziehung zwischen Eheunfähigkeit der Personen und dem Ehemenschen. Entwicklung des Problems von Sanchez bis in die Gegenwart (Analecta Gregoriana 165). Rom: Libreria Editrice della Università Gregoriana, 1968. 190 S. Kart. 3000,— Lire.

Die Frage nach dem Verhältnis von Eheunfähigkeit und Ehemenschen erhebt sich vor allem, wenn es um die Gültigmachung einer Ehe geht. Die vorliegende Arbeit ist eine römische Dissertation, die von U. Navarrete angeregt ist. Navarrete hat vor einigen Jahren einen trefflichen Aufsatz mit dem Titel: *Ecclesia sanat in radice matrimonia inita cum impedimento iuris divini* geschrieben. In ihm machte er darauf aufmerksam, daß die Praxis der *sanatio* sich nicht mehr an c. 1139 § 2 CIC gebunden hält. Nun hat er einen Schüler daran gesetzt, der Frage des Einflusses der Eheunfähigkeit nach rückwärts nachzugehen. Kofler setzt bei Thomas Sanchez ein. Nach ihm schließt die Eheunfähigkeit ohne Rücksicht auf ihre Quelle das Zustandekommen eines Konsenses aus. Jede Konvalidation einer solchen Ehe verlangt Konsenserneuerung. Seit Benedikt XIV. war diese Ansicht eingeschränkt auf die aus einem naturrechtlichen oder positiv-göttlich-rechtlichen Hindernis sich herleitenden Eheunfähigkeit. In der Folgezeit wurde immer klarer erkannt, daß die Eheunfähigkeit ohne Rücksicht auf ihren Ursprung die Existenz eines hinreichenden Ehemenschen nicht hindert.

Die Arbeit ist die fleißige Untersuchung der geschichtlichen Implikationen einer aktuellen Frage. G. May, Mainz

Steininger, Viktor: Auflösbarkeit unauflösbarer Ehen. Offene Fragen. Graz-Wien-Köln: Styria-Verlag 1968. 192 S. Lw. 21,50 DM.

Die These des Verfassers ist die folgende: Der Tod löse nicht das „eigentliche“ Eheband, sondern „nur“ das „rechtliche“. Diese Lösung geschehe nicht durch das Sterben des Leibes, sondern kraft einer Entscheidung der Kirche. Sie lasse wegen der menschlichen Endlichkeit die Wiederverheiratung trotz des Weiterbestehens des ontischen Ehebandes zu. Was die Kirche im Fall des Todes gestattet, kann und soll sie auch in anderen Fällen erlauben, die in ihrer Bedeutung dem „Scheidungsgrund“ des Todes gleichkommen. Diese These ist unhaltbar. Das ergibt sich eindeutig aus Röm 7, 2: „Denn die einem Manne zugehörige Frau ist an den lebenden Mann gebunden durch Gesetz; stirbt aber der Mann, ist sie entbunden dem Gesetz des Mannes“ und 1 Kor 7, 39: „Eine Frau ist gebunden, solange am Leben ist ihr Mann; ist aber ihr Mann entschlafen, so ist sie frei, zu heiraten, wenn sie will; doch geschehe es im Herrn.“ Nicht die Kirche, sondern der Tod löst die Ehe, weil er den Leib, den Vertragsgegenstand der Ehe, zerstört. Die Zahl der Aufstellungen, die an dem Buch zu erheben sind, ist groß. Es ist hier nicht der Ort, sie auszubreiten; das wird an anderer Stelle geschehen. Steininger behauptet viel und beweist nichts. Er begibt sich auf alle möglichen theologischen Gebiete, ohne für diese Aufgabe ausgerüstet zu sein. Die Frage nach seiner Kompetenz scheint ihm nicht in den Kreis des Bewußtseins getreten zu sein. Der Verfasser hätte gut daran getan, sich in der von ihm öfters apostrophierten „traditionellen katholischen Theologie“ gründlich umzusehen. Mit derart oberflächlichen Aufstellungen, wie er sie darlegt, ist der Wissenschaft nicht gedient. G. May, Mainz

Beaupère OP, René, Böckle, Franz, Dupont OSB, Jacques, van Leeuwen OFM, Peter A., Orsy SJ, Ladislaus M., Die Mischehen in ökumenischer Sicht. Beiträge zu einem Gespräch mit dem Weltkirchenrat (Herder-Bücherei 320).

Das Büchlein vereinigt fünf Beiträge unterschiedlichen Wertes zur Mischehenfrage. Jacques Dupont schreibt über die Mischehenfrage im Lichte der Bibel. Wo er sich an die Texte hält, leistet er gute Arbeit; wo er sie verläßt, gerät er ins Schimpfen. Franz Böckle trägt aufs neue seine oft der Öffentlichkeit unterbreiteten Thesen vor. Ladislaus M. Orsy sucht Böckles Thesen kanonistisch zu stützen. René Beaupère macht Vorschläge zu einer vom sog. katholischen Ökumenismus inspirierten Pastoral der bekenntnisverschiedenen Ehen. Peter A. van Leeuwen steuert einige Zahlen zu den Ehen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken aus der Schweiz, Deutschland und den Niederlanden bei.

Der Werbetext, der dem Titelblatt vorangestellt ist, zeigt, daß das Büchlein sich die protestantische Polemik gegen das katholische Mischehenrecht gänzlich zu eigen gemacht hat. Von objektiver Betrachtungsweise ist es weit entfernt. Die Schrift ist ein leidenschaftliches Plädoyer für die protestantischen Bestrebungen auf dem Mischehengebiet. Es fragt sich, worüber die Autoren dieses Büchleins mit dem Weltkirchenrat noch sprechen wollen, denn sie haben seine Positionen in bezug auf die Frage der bekenntnisverschiedenen Ehe im wesentlichen übernommen.

Die Beiträge sind voll von Schiefheiten, Unvollständigkeiten und Platteheiten. Wollte man all die Unrichtigkeiten dieser Schrift richtigstellen, müßte man ein Büchlein des selben Umfangs schreiben. Ein solches hätte allerdings keine Aussicht, im Herder-Verlag

zu erscheinen. Denn so ist heute die Lage: Theologen jener Einstellung, wie sie sich in dem Büchlein vereinigt haben, stehen alle Türen offen, in Verlagen, in Presshäusern, in Rundfunkstationen und in Fernsehanstalten. Theologen, die diese Einstellung nicht teilen können, sehen sich der Isolierung und dem Boykott ausgesetzt. Statt des angekündigten Dialoges herrscht auf weite Strecken die Diktatur des Progressismus.

Zahlreiche Irrtümer, die längst widerlegt sind, werden in dem Büchlein wiederholt. Da die Kreise, denen die Autoren zuzurechnen sind, in der katholischen Publizistik eine monopolähnliche Stellung einnehmen und von den Massenmedien in jeder Weise privilegiert werden, wird es nicht viel Zweck haben, wenn der Finger auf die eine oder andere wunde Stelle gelegt wird. Kaum etwas von dem, was in den letzten Jahren zur Begründung der kirchlichen Haltung in der Mischehenfrage erarbeitet worden ist, ist in die Schrift eingegangen. Mit souveräner Ignoranz wird immer wieder dasselbe vorgetragen. Zumal Franz Böckle geht fast jedes Verständnis für die Bedeutung des Rechtes in der Kirche ab. Er sieht das Heil darin, den Menschen in fast jeder Hinsicht zu Willen zu sein. Manche Wendungen sind arg populär. Was soll man beispielsweise zu dem so ungesichert dastehenden Satz Böckles sagen: „Es ist ja eine allgemein anerkannte Wahrheit, daß nicht bloß wir Katholiken in den Himmel kommen“?

Die fortwährende Hervorhebung des Gewissens ist unrealistisch. Es ist geradezu absurd, anzunehmen, daß dieselben Menschen, die täglich hundertfach gegen ihr Gewissen handeln, die unwahrhaftig, unehrlich, unkeusch, gehässig, lieblos, rachsüchtig und faul sind, plötzlich, auf dem Gebiet der religiösen Kindererziehung, zu größter Gewissenhaftigkeit erwachen würden und in dieser Frage Hell und Unheil beschlossen sähen. Zahllosen Protestanten und leider auch manchen Katholiken ist die Religion völlig gleichgültig. Um die religiöse Erziehung ihrer Kinder kümmern sie sich persönlich überhaupt nicht. Aber, freilich, der antikatholische Affekt, der im Konfirmandenunterricht zwei Jahre sorgsam eingepflanzt wurde und in den deutschen Massenmedien ständig genährt wird, meldet sich sofort, wenn die katholische Kirche in den Gesichtskreis tritt.

Immer wieder taucht das Argument auf, die Partner einer ungültigen Mischehe seien nach katholischer Auffassung nicht aneinander gebunden. Es ist offensichtlich, daß das in dieser Allgemeinheit falsch ist. Wenn es für den Katholiken an sich rechtlich, wenn auch nicht ohne weiteres sittlich (tatsächlich spielt der Fall keine große Rolle) möglich ist, von einer ungültigen Verbindung in eine gültige Ehe überzugehen, so darf nicht übersehen werden, daß ein Protestant sogar die Möglichkeit besitzt, seine gültige Ehe durch Scheidung ungültig machen zu lassen und eine neue Verbindung einzugehen. Dazu ist zu fragen: Wie kann man von einer „Trennung“ von „Ehegatten“ sprechen, wenn zwei Partner nicht in einer gültigen Ehe leben? Es ist eine offensbare Unwahrheit, zu behaupten, wenn der katholische Teil versuche, seine Ehe zu sanieren, trachte man auf kirchlicher Seite, ihn von dem andersgläubigen Partner zu trennen (S. 33). Der beflissene Eifer, mit dem der Katholik bei seinem protestantischen Partner festgehalten werden soll, mutet auch deswegen höchst merkwürdig an, weil teilweise dieselben Leute, die den Katholiken hier binden wollen, sich nicht genug tun können, die Möglichkeit zur Ehescheidung zu erweitern. Offenbar haben sie im ökumenischen Nebel das Vermögen verloren, objektiv und allseitig gerecht zu urteilen.

Wenn man so manche Bemerkungen in dieser Schrift liest, gewinnt man den Eindruck, es brauche eigentlich nur ein bißchen guten Willen auf Seiten der katholischen Kirche, um zu einer Lösung der Mischehenfrage zu kommen. Diese Sicht der Dinge verkennt die Aufgabe, die die Kirche — die katholische Kirche — für die Verbreitung und Erhaltung des Glaubens, als Organ des Reiches Gottes und als Trägerin der Offenbarung hat. Im Hintergrund steht ein falsches Kirchenbild. Eine katholische Seelsorge, die sich nicht um die Erhaltung des katholischen Teils bei seinem Glauben und um die Gewinnung des nichtkatholischen Teils sowie der Kinder für diesen Glauben zuvörderst und ohne Unterlaß bemüht, verdient diesen Namen nicht.

Auch wenn heute in der Kirche mehr auf dem Spiel steht als nur die Mischehegesetzgebung, so ist doch die von Progressisten betriebene Auflösung auf dem Mischehengebiet sorgsam im Auge zu behalten, weil hier der Kirche von Tag zu Tag größere Verluste an Menschen und an religiöser Substanz entstehen. Das Büchlein ist dazu angetan, die bestehende Auflösung zu fördern.

G. May, Mainz

Mosiek, Ulrich: Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage. Freiburg i. Br.: Rombach-Verlag, 1968. 292 S. Kart. 15,— DM.

An Lehrbüchern des kanonischen Eherechts, die auf der Höhe der Rechtsentwicklung sind, besteht kein Überfluß. Es ist daher von vornherein als verdienstlich zu bezeichnen, daß sich Ulrich Mosiek entschlossen hat, ein der nachkonziliaren Rechtslage entsprechendes Lehrbuch des Eherechts herauszugeben. Die Gliederung des Buches folgt dem Aufbau des Eherechts im CIC; sie ist übersichtlich. Die Einzelausführungen sind klar und leicht verständlich. Es ist ihnen anzumerken, daß der Verfasser nicht nur ein Lehrer des

kanonischen Rechts, sondern auch ein versierter Praktiker mit umfangreicher Erfahrung in der Judikatur ist. Mit besonderer Erwartung liest man die Ausführungen des Verfassers zu den Ehezwicken (S. 46 ff.). Sie bewegen sich grundsätzlich auf der Linie der kirchlichen Lehräußerungen und folgen nicht der Bahn der von einigen Theologen an die kinderscheue, erotisierte Wohlstandsgesellschaft gemachten opportunistischen Zugeständnisse. Die von Mosiek angeführte Äußerung des Kardinals Suenens trägt freilich zur Klärung der Frage nichts bei, und zwar um so weniger als sich dieser Herr an die von ihm geforderte, inzwischen ergangene unmißverständliche Entscheidung der Kirche nicht gehalten hat. Bedauerlicherweise hat Mosiek die Enzyklika „*Humanae vitae*“ nicht mehr berücksichtigen können. Die Darlegungen Mosieks zur kirchlichen Jurisdiktion über die Ehe (S. 69 ff.) sind neustens auch im katholischen Bereich nicht mehr unumstritten. Ich erinnere an dieser Stelle nur an die von dem niederländischen Kanonisten Hulzing in der Broschüre: *Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?* (Einsiedeln, Zürich, Köln 1963) S. 73 f. vorgetragene Auffassung. Zu dem sog. Recht auf Ehe (S. 91 ff.) hätte ich gern weitere Ausführungen gesehen. Mit diesem Begriff wird heute, so scheint mir, viel Mißbrauch getrieben. Er dient in zahlreichen Fällen dazu, sich über kirchliche Normen hinwegzusetzen und sittliche Schranken beiseite zu schieben. In Wahrheit erleidet das so oft angezogene Recht auf Ehe empfindliche Einschränkungen auf Grund des Sittengesetzes. Das Hindernis des einfachen Gelübdes (c. 1058) ist m. E. durch die Zulassung verheirateter Männer zum Empfang der Diakonsweihe eingeschränkt worden. Die Bestimmung des Begriffes des Katholiken im Sinne des c. 1060 (S. 101 f.) scheint mir etwas mißverständlich („und sich zum Zeitpunkt der Eheschließung auch offiziell zur katholischen Kirche bekennt“). Das Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit wird ausführlich behandelt (S. 101—117). Allerdings werden die kodikarischen Vorschriften und die Bestimmungen der Instruktion „*Matrimonii Sacramentum*“ nicht zusammengearbeitet, sondern nacheinander dargestellt. Bei der Behandlung des Ehehindernisses der Impotenz (S. 123 ff.) hätte ich gern einen Verweis auf das treffliche Werk von Dieter Glesen, Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem (Bielefeld 1962) gesehen. Darin wird der von Mosiek angeschnittenen Frage der Zusammenhänge zwischen Impotenz und künstlicher Befruchtung ausführlich nachgegangen. Im Zusammenhang mit dem Ehehindernis der höheren Weihe (S. 132 ff.) ist die neue Entwicklung, die Verheiratete zur Diakonsweihe zuläßt, noch nicht berücksichtigt.

Den Studierenden der Theologie und dem Seelsorgeklerus wird mit Mosieks Buch ein knapper präziser Leitfaden des kanonischen Eherechts in die Hand gegeben. Das Buch ist didaktisch geschickt verfaßt. Vergleicht man das Werk Mosieks mit dem Lehrbuch Mörsdorfs, so ist zu erkennen, daß Mosiek an einer Anzahl von Stellen selbständige Auffassungen vertritt und die Akzente anders setzt. Das Werk ist — was zu erwähnen heute nicht überflüssig ist — aus echt katholischem Glauben und kirchlicher Gesinnung geschrieben. Das Eherecht der östlichen Ritusgemeinschaften und das deutsche bürgerliche Eherecht sind eingearbeitet. Mosiek berücksichtigt auch sorgfältig die Ehrerechtssprechung der S. R. Rota, wozu er im deutschen Sprachraum durch zahlreiche eigene Forschungen vorzüglich ausgerüstet ist. An verschiedenen Stellen seines Werkes macht er Ansätze, um die pastoralen Implikationen des kirchlichen Rechtes aufzuzeigen. Das ist erfreulich und notwendig, zumal im Eherecht, das ja in seiner Gesamtheit Norm einer dem Glauben und Sendungsauftrag der Kirche entsprechenden Pastoral ist. Zu jedem Paragraphen ist die nach 1950 erschienene Literatur zusammengestellt. Die Literaturangaben beeindrucken durch ihre Reichhaltigkeit und Genauigkeit. An manchen Stellen könnten vielleicht noch Formulierungen verbessert werden. Z. B. sollte es S. 56 unten heißen: „wenn sie noch nicht durch den Ehevollzug perfekt geworden ist“.

G. May, Mainz

KIRCHENMUSIK

Kronsteiner, Hermann: Kirchenmusik heute, Texte und Aussagen der Kirche.

Kommentar. Wien, Linz, Passau: Veritasverlag 1967, 208 S., kart. 11,— DM.

Der Untertitel gibt die Einteilung des ganzen Werkes an. An der Spitze steht der deutsche Text der Konstitution über die heilige Liturgie (4. 12. 1964). Dann die Instruktion über die Musik in der Liturgie (Musikinstruktion) — (5. 3. 1967), schließlich die Instruktion über die liturgische Bildung in den Seminarien (Seminarinstruktion) — (25. 12. 1965) und das Schreiben Papst Pauls VI. „*Sacrificium laudis*“ (15. 8. 1966) über die Pflege der lateinischen Liturgie und des Gregorianischen Choralen in den Klöstern. In einem Überblick über die wichtigsten „Aussagen“ der Kirche gibt der Verfasser Antwort auf die Fragen: „Was ist Liturgie?“, „Was ist Eucharistie?“, „Liturgie und Kunst“, alle Themen im Überblick über die wichtigsten Aussagen der Kirche. Unter dem Gesamttitel „Kommentar“ wird im zweiten Teil mit 33 Titeln Antwort gesucht und gegeben auf die aktuellen Fragen der „Kirchenmusik heute“.

In einer Anmerkung zur Seite 124 stellt sich Hermann Kronsteiner selbst noch einmal vor als dankbarer Schüler des Linzer Priesterseminars mit seiner „ausgezeichneten litur-“

gischen Gesamterziehung" (Msgr. Josef Huber), aber auch als Mitarbeiter, für die damalige Zeit möchte man sagen als „Kampfgenossen“ des uns Älteren unvergessenen Pius Parsch, des unverwüthlichen Vinzenz Goller und des vornehmen Josef Andreas Jungmann. Kronsteiner ist wie sein vier Jahre älterer Bruder Joseph, des weit über die Grenzen Österreichs bekannten Linzer Domkapellmeisters, produktiver Musiker und bekennt sich als einen der ersten Komponisten eines mehrstimmigen deutschen Propriums (1951). Der Internationale Kongreß für Kirchenmusik in Wien 1954 gab ihm einen Kompositionsauftrag für ein deutsches Proprium, das in Klosterneuburg uraufgeführt wurde und eine, wie Kronsteiner sagt, „weltweite volksliturgische Debatte“ ausgelöst hatte. Es ist darum von besonderer Bedeutung, daß der s. Z. heftig attackierte Vorkämpfer der 50er Jahre heute keinen Hehl daraus macht, wie sehr ihm die nachkonziliare Situation der katholischen Kirchenmusik mit Sorge erfüllt.

Der zweite Teil des Buches gibt als „Kommentar“ in 33 Titeln mit souveräner Stoffbeherrschung fundamentale Kenntnisse in liturgischen und kirchenmusikalischen Fragen und klare Antworten auf die, die nachkonziliare Situation belastenden Probleme der ausübenden und lehrenden Kirchenmusiker. Dem Kommentar stehen vier Grundsätze voraus: die „wie ein vierfacher roter Faden durch die Musikinstruktion konsequent durchgehalten“ werden und „klar zu erkennen“ sind. Es handelt sich (1) um die normalerweise gesungene Liturgie, (2) die Teilnahme des Volkes in jeder Liturgiefeder, (3) die Entfaltung und Betätigung der alten wie der kommenden Kirchenmusik, (4) Vielfalt bei aller Wahrung der notwendigen Einheit. Dazu sagt Kronsteiner: „So klar und berechtigt diese Grundsätze sind, so schwer ist es, sie paritätisch in der nun erneuerten und noch zu erneuernden Liturgie zu verwirklichen“, und weiter: „Die Musikinstruktion (5. 3. 1967) hat, was die Musik betrifft, alle vier Grundsätze ehrlich zu verneinen gesucht. Das ist ihr wohl in einem Maße gelungen, das die Zufriedenheit aller verdient, die der Baumeister der neuen Liturgie ebenso wie die der Kirchenmusiker.“ Der Verfasser schließt diesen Abschnitt mit den wirkungsnahen Antithesen: „Evolution“ nicht „Revolution“ — „Dialog“ nicht „Entzweiung“ — „Vielfalt“ nicht „Verlust der Einheit“ — „Vertiefung“ nicht bloß „Veränderung“ — „Neues Leben“ nicht bloß „Neue Formen“.

Unter dem Titel: „Wesen, Aufgaben, Notwendigkeit und Lebensrecht der Kirchenmusik“ müht sich der Verfasser um Klarstellung der Begriffe, zum Schluß ist es der schon reichlich zeredete Begriff der „Feierlichkeit“: Die Zusammenschau aller Aussagen über die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution und in der Musikinstruktion zeigt aber, daß „solemnis“ (Konst. 112) und „nobilior“ (Konst. 113) eher aufzufassen sind als „vollwertig“, „ganzheitlich“, „umfassend“, „wesensgemäß“. Kronsteiner wendet sich (S. 94) ausdrücklich gegen „manche Tendenzen“, die der Musik in ihrem Dienst am liturgischen Wort nur „Überhöhung“, „Cantillation“, „einfachsten Schmuck“ gestatten möchten, wie sie namentlich von Joseph Gelineau in „Die Musik im christlichen Gottesdienst“, Regensburg 1965, vertreten werden.

Die „heißen Eisen“ der „actuosa participatio“ (S. 100), die schon lange vor dem Konzil Gegenstand heftiger Streitgespräche waren, ferner „Latein — Muttersprache“ (S. 106), und der **energische Einsatz** für den Gregorianischen Choral (S. 120) können das Herz des Kirchenmusiklers nur erfreuen. Nicht nur die Wiedergabe des Päpstlichen Schreibens „Sacrificium laudis“ (15. 8. 1968), das den klösterlichen Gemeinschaften das Gewissen schärft, auch die von vielen bedeutenden Laien unterzeichnete „Eingabe“ an den Hl. Vater um die Erhaltung des Gregorianischen Chorals und des Lateins bringt Kronsteiner dankenswerterweise im Wortlaut. Das Zitat von Paul Hindemith könnte noch wirksam erweitert werden durch die Würdigung des Gregorianischen Chorals in Hindemiths Bachrede, Hamburg 1950 (Inselbücherei Nr. 575 und B. Schott S. Mainz).

Mit erster Sorge spricht der Verfasser von den Verlusten in tragbaren Grenzen (S. 167). Gleich zu Beginn dieses Abschnittes sagt Kronsteiner ganz nüchtern: „Mit Verlusten besonders der ‚hohen‘ Kirchenmusik ist zu rechnen. Damit nicht zu rechnen wäre unrealistisch.“ Er unterscheidet zwischen „unvermeidbaren“ und „vermeidbaren“ Verlusten und sagt vom Kirchenmusiker: „Kämpfen wird er und muß er, wenn er sieht, daß ‚Bilderstürmer‘ betrieben wird.“ Zu den „vermeidbaren Verlusten“ zählt Kronsteiner an erster Stelle den Verlust des mehrstimmigen Meßordinariums durch eine Eliminierung auch nur eines Teiles oder durch ein Verbot, dieses Ordinarium in Zukunft zur Gänze auch mehrstimmig zu singen. Vermeidbarer Verlust ist auch der Verlust des angestammten Proprium Missae in der Form des Graduale Romanum. Kronsteiner weist auf das zu erwartende Graduale simplex und das bereits erschienene Kyriale simplex hin, die für „kleinere“ Kirchen bestimmt sind. Er fügt warnend hinzu: „Freilich ist zu befürchten, daß allzuvielen Kirchen sich als ‚klein‘ im Sinne der Leistungsfähigkeit oder der Leistungswilligkeit verstecken werden.“ Ein weiterer vermeidbarer Verlust sei auch der Verlust der Pflege der lateinischen Kirchenmusik in Choral und Polyphonie in Gemeinschaften, die in besonderer Weise dazu verpflichtet sind, also der Kathedralen, Ordinarien und Seminarien (vgl. Musikinstruktion 49 und Päpstliches Schreiben „Sacrificium laudis“). Zum Schluß sagt der Verfasser in erfrischender Offenheit: „Vermeidbarer Verlust ist

auch der Verlust des chorischen mehrstimmigen Singens durch Indolenz der Rectores ecclesiae oder durch einen zu starken pastoralen Trend nach einer ‚einfachen‘, ‚schlichten‘ Liturgie.“

Zu dem reichen Inhalt des Buches müßte noch manches gesagt werden. Tröstlich für den Kirchenmusiker ist jedenfalls die klare Sprache des Verfassers, mit der er die Schwierigkeiten aufzeigt in der spürbaren Sorge des erfahrenen Musikers und Lehrmeisters um die kommende Entwicklung.

In einem Beispiel darf noch wenigstens auf den Titel „Drei Proben aufs Exempel“ (S. 180 ff.) hingewiesen werden. An erster Stelle setzt sich Kronsteiner für das Sanktus — Benediktus des Ordo Missae ein. Er sagt: „Hier stehen wir vor einer konzentrierten Schwierigkeit: Ein und derselbe Gesang wird eindeutig vor allem als Volksgesang empfohlen, und eben dieser Gesang gehört zum Wesensbestand jeder polyphonen Messe. Würde nun in einseitiger Anwendung ‚funktionsgerechter Prinzipien‘ verboten, es polyphon zu singen, so wäre größter Schaden angerichtet, ja dann wäre die traditionelle Kirchenmusik in einem Herzstück getroffen so sehr, daß es unmöglich wäre, einen wesentlichen Auftrag des Konzils zu erfüllen, nämlich den nach der Pflege des traditionellen Schatzes der Kirchenmusik, der mit ‚größter Sorge bewahrt und gepflegt werden muß“ (vgl. Konst 112, 114). Zum Abschluß stehe die ernste Warnung des Verfassers in dem Abschnitt über „Die Komponisten“: „Eine gewisse hektische Reformpsychose, die fürchtet ‚zu spät zu kommen‘, läßt ein organisches Wachstum nicht zu. Spätere Generationen werden uns darob nicht loben“ (S. 146).

Georg Paul Köllner, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

- Antwort aus der Geschichte.** Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag, hrsg. von W. Sommer unter Mitwirkung von H. Ruppel. — Berlin: Christlicher Zeitschriftenverlag, 1969. 256 S. Br. 19,— DM.
- Aquilanti, Giuseppe:** La Dignità della Persona umana nel Magistero di Pio XII. — Rom: Lateran, 1969. 150 S. Kart. o. Pr.
- Baum, Gregory:** Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche. (Kleine ökumenische Schriften 2). Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969. 280 S. Br. o. Pr.
- Bea, Augustin Kardinal:** Der Ökumenismus im Konzil. Öffentliche Etappen eines über-raschenden Weges. — Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969. 496 S. Lw. o. Pr.
- Berger, Rupert:** Kleines Liturgisches Wörterbuch (Herderbücherei 339—341). 1969. 496 S. 6,80 DM.
- Biblia Sacra Juxta Vulgatam Versionem.** Hrsg. von R. Weber OSB zusammen mit B. Fischer OSB, J. Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Handausgabe in 2 Bänden. — Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1969. 1980 S. Lw. 56,— DM.
- Bibliographie Karl Rahner 1924—1969:** Hrsg. von R. Bleistern und E. Klinger. — Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969. 112 S. Brosch. o. Pr.
- Biemer, Günter:** Edilbert Menne und sein Beitrag zur Pastoraltheologie. Eine pastoral-geschichtliche Untersuchung. — Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969. 240 S. Kart. 25,— DM.
- Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert:** Perspektiven, Strömungen. Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Hrsg. von H. Vorgrimler und R. van der Gucht, Bd. 1. — Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969. 472 S. Lw. 56,— DM.
- Böckle, Franz:** Freiheit und Bindung. — Kevelaer: Butzon & Bercker, 1968. 128 S. Brosch. o. Pr.
- Communicationes.** Pontificia Commissio Codici Juris Canonici Recognoscendo. Bd. 1. — Rom: 1969. 76 S. Kart.
- Conzelmann, Hans:** Der erste Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT begr. von A. W. Meyer). — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 362 S. Lw. 24,— DM.
- Coreth, Emerich:** Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag. — Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969. 230 S. Lw. 29,— DM.
- Corpus Ambrosiano Liturgicum II.** Das amprosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Malland Ambrosiano A 24 bis inf. I. Teil: Text. Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varense untersucht und hrsg. von Odilo Heiming (Reihe: Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 51). — Münster: Aschendorff, 1969. 258 S. 8 Abb. Kart. 62,— DM.
- Deckers, Willy:** Rätsel Mensch — Rätsel Gott. Wege zu einem neuen Gottesbild. — Graz: Styria, 1969. 160 S. Kart. 8,80 DM.
- Dias de Cerio, Franco:** Un Cardenal, filósofo de la historia Fr. Zeferino Gonzalez OP (1831—1894). — Rom: Lateran, 1969. 198 S. Kart. o. Pr.
- Diederich, Honoratus:** Kompetenz des Gewissens. — Freiburg: Seelsorge-Verlag, 1969. 378 S. Lw. 28,— DM.
- Die fünf Megilloth** (Handbuch zum AT I/18): Ruth, Das Hohelied, Esther von E. Würthwein; Der Prediger von K. Gallig; Die Klagelieder von O. Plö-gger. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. — Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1969. 196 S. Brosch. 26,— DM, Hlw. 29,80 DM.
- Essener Gespräche** zum Thema Staat und Kirche I. Hrsg. von J. Krautscheld und H. Marré. — Münster: Aschendorff, 1969. 148 S. Kart. 6,00 DM.
- Fabro, Cornelio:** Esegesi Tomistica. — Rom: Lateran, 1969. 448 S. Kart. o. Pr.
- Frey, Christof:** Mysterium der Kirche — Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneue-rung französischer katholischer Theologie. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 318 S. Kart. 36,— DM.
- Greganti, Germano:** La Vocazione individuale nel Nuovo Testamento. L'Uomo di fronte a Dio. — Rom: Lateran, 1969. 456 S. Kart. o. Pr.
- Henke, Norbert:** Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 3). — Münster: Aschendorff, 1969. 132 S. Kart. 20,80 DM.
- Höflhuber, Ivo:** Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. — München/Basel: Ernst Reinhardt, 1969. 377 S. Lw. 28,— DM.
- Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenz-gebiete XV.** — Düsseldorf: Patmos, 1968/69. 350 S. Kart. 6,— DM.
- Jus sacrum:** Festgabe für Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag. Hrsg. von A. Scheuermann und G. May. — München/Paderborn/Wien: Schöningh, 1969. 944 S. Lw. 84,— DM.
- Kolping, Adolf:** In Memoriam Arnold Rademacher. Eine Theologie der Einheit. — Bonn: Hanstein, 1969. 126 S. Brosch. 8,80 DM.

- Lexikon der christliche Ikonographie. Hrsg. v. E. Kirschbaum SJ in Zusammenarbeit mit G. Bandmann, W. Braunfels, J. Kollwitz, W. Mrazek, A. A. Schmid, H. Schnell. — Erster Band: Allgemeine Ikonographie A — Ezechiel, mit 295 Abb. — Rom/Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1968. 720 S. Lw.
- Lortz J. — Iserloh E.: Kleine Reformationgeschichte (Herderbücherei 342/43). 360 S. 4,95 DM.
- Lubac, H. de: Teilhard de Chardins religiöse Welt. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969. 384 S. Lw. 55,— DM.
- Lüning, Hildegard: Camilo Torres. Priester Guerrillero. Darstellung, Analyse und Dokumentation (Konkretionen 6). Hamburg: Furche, 1969. 168 S. Kart. 12,80 DM.
- Mühlsteiger, Johannes: Der Geist des josephinischen Eherechts. — Wien/München: Herold, 1969. 288 S. Lw. 39,50 DM.
- Ott, Ludwig: Das Welhesakrament (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier und L. Scheffczyk, Bd. IV: Sakramentenlehrer, Faszikel 5). Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969. 184 S. Kart. 56,— DM.
- Pizzorni, Reginaldo: Giustizia e Carità. — Rom: Lateran, 1969. 150 S. Kart. o. Pr.
- Rötzer, Josef: Menschenbild, Sexualität und Ehe. Grundriß einer evolutiven Anthropologie (Theologische Brennpunkte 21/22). — Bergen-Enkheim: Kaffke, 1969. 204 S. Kart. 14,80 DM.
- Struve, Wolfgang: Der andere Zug (Salzburger Sozialwissenschaftliche Studien 2). — Salzburg/München: Stifterbibliothek, 1969. 274 S. Lw. 18,— DM.
- Torsy, Jakob: Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661—1840 nach den weihbischöflichen Protokollen. — Düsseldorf: Schwann, 1969. 614 S. Lw. 48,— DM.
- Verweyen, Hansjürgen: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie. — Düsseldorf: Patmos, 1969. 236 S. Lw. 38,— DM.
- Wacker, Paulus: Hat unser Glaube noch Chancen? — Paderborn: Schöningh, 1969. 192 S. Kart. 8,80 DM.
- Zerbrochene Gottesbilder. Mit Beiträgen von Th. C. de Kruijf, P. van Hooijdonk, J. H. Plokker, W. Zendbelt, W. J. Veldhuis, J. H. Huijts. — Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969. 164 S. Kart. 13,80 DM.

Neuerscheinungen

Joseph Ratzinger
Das neue Volk Gottes

Entwürfe zur Ekklesiologie. — Das Buch vereinigt Aufsätze des bekannten Tübinger Dogmatikers aus zwölf Jahren zu einer vielschichtigen ekklesiologischen Synthese. Sowohl die theologischen Grundfragen nach Ursprung, Wesen, Struktur und Auftrag der Kirche wie die konkreten Probleme kirchlicher Erneuerung und des Verhältnisses von Christ und Kirche kommen zur Sprache. Sämtliche Beiträge wurden für diesen Band neu bearbeitet und — soweit nötig — in den Zusammenhang der heutigen Situation gestellt. — Ca. 384 Seiten, Leinenband ca. 32,— DM.

Heinz Schürmann
Ursprung und Gestalt

Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament

Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament. Beiträge II. — Dieser 2. Band gesammelter Aufsätze des Erfurter Neutestamentlers enthält 22 Beiträge, Aufsätze, Referate und Meditationen aus den Jahren 1951—1969. Ihnen gemeinsam ist das Interesse am christlichen Ursprung in Wort und Wirken Jesu und in Leben und Verkündigung der apostolischen Kirche. Von hier aus ergeben sich Antworten auf die drängenden Fragen, die vom kirchlichen und pastoralen Erneuerungswillen unserer Zeit aufgeworfen sind. — Ca. 360 Seiten, Leinenband ca. 40,— DM.

Anton Vögtle
**Das Neue Testament
und die Zukunft des
Kosmos**

Der Freiburger Neutestamentler legt hier eine nach den modernen Methoden der Exegese erarbeitete Studie über die Frage nach der Zukunft des Kosmos im Licht der Aussagen des Neuen Testaments vor — eine Monographie, die nicht nur für die zukünftige theologische Forschung maßgebend sein dürfte, sondern die auch für jeden am Thema Interessierten eine gewinnbringende Lektüre darstellt. Ca. 224 Seiten, Leinenband ca. 30,— DM.

Rudolf Pesch
Der reiche Fischfang

(Lk 5, 1—11/Jo 21, 1—14). — Wundergeschichte — Berufungserzählung — Erscheinungsbericht. — Der junge Freiburger Exeget demonstriert in dieser auch jedem Interessierten Laien verständlichen Untersuchung am Beispiel der beiden Berichte vom „reichen Fischfang“ bei Lukas und Johannes die Leistung moderner exegetischer Forschung für die Lösung bisher unbeantwortbarer Fragen durch eingehende Quellenanalyse, formgeschichtliche und überlieferungsgeschichtliche Methoden sowie Untersuchung der redaktionellen Verarbeitung. Der unmittelbare Ertrag kommt den Aufgaben der Verkündigung in Predigt und Katechese zugute. — Ca. 160 Seiten, Leinenband ca. 30,— DM.

Hans Kessler
**Die theologische
Bedeutung des Todes
Jesu**

Themen und Thesen der Theologie

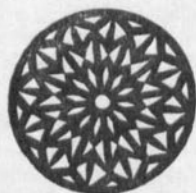
Eine traditions geschichtliche Untersuchung. — Die traditionelle christliche Erlösungslehre schreibt dem Tod Jesu zentrale Bedeutung zu. Sie versucht diese mit Hilfe kultischer und juristischer Vorstellungen (Sühne, Opfer, Genugtuung, Verdienst) zu erhellen. Aber solche Vorstellungen bringen für uns mehr Probleme mit sich, als sie lösen. Die angekündigte Untersuchung will aus eingefahrenen theologischen Denkbahnen herausführen und ins Zentrum christlichen Glaubens vorstoßen. Ca. 360 Seiten, Leinenband ca. 36,— DM.

Patmos

• 4 Düsseldorf, Postfach 6213

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 42938

Für die neue Perikopenordnung
erscheint:

Maertens-Frisque:

Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe

in neun Bänden.

Band I erscheint im Oktober
zum Subskriptionspreis von ca.
19,80 DM, die weiteren Bände
jeweils zu den entsprechenden
Terminen.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Dokument über den Dialog mit den Nichtgläubenden

Hrsg. v. Sekretariat für die Nicht-
gläubenden. Kommentiert von
Herbert Vorgrimler. Lateinisch-
deutsch. 65 S., kart. DM 3,80 (Nach-
konziliare Dokumentation Bd. 15).

Direktiven und praktische Anwei-
sungen im Anschluß an die be-
treffenden Konzilserklärungen.
Vorgrimler kennzeichnet Stärken
und Schwächen des Dokuments
und verweist auf die noch be-
stehenden praktischen Schwierig-
keiten.

PAULINUS-VERLAG TRIER

V 106 a

SC 10/10-12

X 21935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Ernst Dassmann, Bonn
Überlegungen zu Augustins Vorträgen
über das Johannesevangelium

Suso Frank, Mainz
Actio und Contemplatio bei Gregor dem Großen

Paul Bissels, Trier
Die Unsterblichkeitslehre
im altchristlichen Verständnis

Ernst Nellessen, Bad Honnef
Zu den Kindheitsgeschichten bei Matthäus
und Lukas

Besprechungen:
Kirchengeschichte und Patrologie

Heft 5
September/Oktober 1969
78. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Überlegungen zu Augustins Vorträgen über das Johannesevangelium

Von Prof. Dr. Ernst Dassmann, Bonn

1. Fragestellung

Nur zögernd und mehr empfehlend als fordernd melden sich seit einiger Zeit Stimmen zu Wort, die auf den Wert der patristischen Schriftauslegung für die heutige Theologie und Verkündigung hinweisen¹. Von einer allgemeinen und vorbehaltlosen Anerkennung ist die Väterexegese aber noch weit entfernt. Zu widersprechend, zufällig und willkürlich erscheinen ihre als Allegorese gebrandmarkten Resultate im Vergleich mit den Ergebnissen der modernen Exegese, die wissenschaftlich nachprüfbar sind und in vielen Punkten einen über einzelne Ausleger, Schulen und Konfessionen hinausgehenden Konsens vorweisen können. Die Mehrzahl der Exegeten bleibt daher skeptisch; und auch die dogmengeschichtlich Interessierten vermögen leichter die Aporien als den Nutzen der patristischen Schriftauslegung aufzuweisen². Die Forderung der Enzyklika *Divino afflante Spiritu*, die *suavitas* der Alten mit dem vertieften Wissen der Heutigen zu einer *felix et fecunda coniunctio* zusammenzuführen³, dürfte vielen als unerfüllbar und auch als unnötig erscheinen. Ebenso steht zu vermuten, daß die Hinweise der dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dei Verbum* auf die Überlieferung der Gesamtkirche und die Analogie des Glaubens als Rahmen der Schriftauslegung sowie die Empfehlung des Studiums der Väter und der alten Liturgien weniger als dringliche Aufgabe, denn als Kompromiß verstanden werden, insofern das Konzil die Öffnung zur modernen, wissenschaftlichen Exegese zwar vollzogen, aber noch nicht

¹ K. H. Schelkle, Hl. Schrift und Wort Gottes, in: Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testamentes (Düsseldorf 1966) = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament, 53: „Gerade die biblische Exegese weiß, wie der Dienst des historischen Buchstabens das wahre geschichtliche Verstehen behindern und verwüsten kann. Wir ahnen dagegen wieder, wie Altertum und Mittelalter den zeichenhaften Sinn aller Dinge in Natur und Geschichte verstehend, einen Weg zur Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge kannten und fanden, der uns verschlossen ist.“ Ders., Von alter und neuer Auslegung, ebd. 201/15; ders., Auslegung als Symbolverständnis = ThQ 132 (1952) 129/51. Um die Rehabilitierung der Väterexegese hat sich besonders H. de Lubac bemüht. Vgl. seine jetzt in deutscher Übersetzung erschienene Arbeit über Origenes: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen und eingeleitet von H. U. von Balthasar (Einsiedeln 1968).

² Vgl. J. Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie = ThQ 148 (1968) 257/82; bes. 258/62.

³ Enchiridion Biblicum⁴ (Neapel-Rom 1961) Nr. 554 (220).

gewagt hat, die Auflagen, die die Forschung bis heute belasten, ganz abzuschütteln⁴.

Natürlich sprechen für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der patristischen Exegese Gründe, die wohl von allen akzeptiert werden. Ein theologisches Interesse an der Geschichte der Kirche wird die Auslegung der Schrift, die ihrerseits eine Geschichte hat, niemals auslassen können, unabhängig von dem Nutzen, der sich aus einer Kenntnis der Fortschritte (und Rückschritte) im Schriftverständnis für die heutige Auslegung ziehen läßt⁵. Auch wird man kaum bestreiten, daß die geistige, kulturelle und sprachliche Nähe der Väter zu den biblischen Schriften in einzelnen Fällen helfen kann, Wortbedeutungen und religiöse Vorstellungen vor allem im Neuen Testament zu erhellen. Die moderne Exegese wird sich der Väter bedienen, so wie sie alle historischen Quellen heranzieht, die geeignet sind, ein Licht auf die geistig-religiöse Umwelt der biblischen Schriften zu werfen.

Doch das ist nicht gemeint, wenn nach der Bedeutung der patristischen Schriftauslegung für die gegenwärtige Theologie und Verkündigung gefragt wird. Gemeint ist vielmehr, ob die Väterexegese eine Bereicherung und Vertiefung des Schriftverständnisses ermöglicht, die mit den Mitteln der kritischen Exegese und ihrer historisch-philologischen Methode nicht gewonnen werden können. Was hierzu an beachtenswerten Beobachtungen in letzter Zeit vorgetragen worden ist, soll an dieser Stelle nicht erörtert und nachgeprüft werden. Um nicht in allgemeinen Bemerkungen stecken zu bleiben, soll vielmehr versucht werden, anhand der Vorträge des Augustinus über das Johannesevangelium einige Aspekte der patristischen biblischen Hermeneutik mit modernen Fragestellungen zu vergleichen⁶.

⁴ 3,12 u. 6,23 (K. Rahner — H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium* [Freiburg 1966] = Herder-Bücherei 270/3, 374 f. u. 380); vgl. O. Loretz, *Die hermeneutischen Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Die hermeneutische Frage in der Theologie*. Hrsg. von O. Loretz u. W. Strolz (Freiburg 1968) = *Schriften zum Weltgespräch* 3, 478 f.

⁵ Vgl. L. Vischer — D. Lerch, *Die Auslegungsgeschichte als notwendige theologische Aufgabe*, in: *Studia Patristica*, Vol. I (Berlin 1957) = TU 63, 414/9; G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift* (Tübingen 1947) = *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* 189, möchte die Auslegungsgeschichte sogar zum alleinigen Formalprinzip der Kirchengeschichte machen.

⁶ Speziell mit Augustins Auslegung des Johannesevangeliums befassen sich M. Comeau, *Saint Augustin exégète du quatrième évangile*³ (Paris 1930) = *Études de Théologie historique*; M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur* (Paris o. J. [Imprimatur 1945]) = *Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière* 7, 555/79; H. Roles, *St. Augustins theologische Auffassung vom Schriftwort im allgemeinen und vom Johannesevangelium im besonderen auf Grund seiner Johannestraktate* = *TThZ* (Pastor bonus) 42 (1931) 97/113; 189/201.

2. Augustins Auffassung von der Vorläufigkeit und relativen Geltung der Schrift in ihrer Bedeutung für die Regeln der Schriftauslegung

Eine kursorische Lektüre der Vorträge zum Johannesevangelium erweckt recht bald den Eindruck, daß der Bischof von Hippo in einer zunächst unverständlich zwiespältigen Weise der Schrift gegenübersteht. Auf der einen Seite begegnet er ihr in unbedingtem Gehorsam. Er ist davon überzeugt, daß die Schrift nichts Unnützes enthält und jeder Satz, ja jedes Wort ein kostbares Geheimnis in sich birgt. Nichts in ihr widerspricht der Wahrheit. Es gibt falsche Lesarten, falsche Übersetzungen, ein falsches Verständnis, niemals aber einen Irrtum in der Schrift⁷. Nicht von ungefähr gilt Augustinus als derjenige, der kraft seiner erdrückenden Autorität den nachfolgenden Jahrhunderten die schwere Hypothek der Verbalinspiration aufgebürdet hat⁸. Auf der anderen Seite betont Augustinus die Vorläufigkeit der Schrift; er relativiert — so könnte man formal vereinfachend sagen — ihren Inhalt insgesamt und den einzelner Aussagen in mehrfacher Hinsicht. Von dieser Relativierung muß zunächst gesprochen werden und von den Folgen, die sich daraus für die Regeln der Schriftauslegung ergeben.

Die Relativierung beginnt damit, daß Augustinus wiederholt auf die Differenz zwischen dem Geheimnis Gottes und der Unzulänglichkeit seiner Offenbarung im Wort hinweist. Zwar ist Johannes wegen des Höhenfluges seines Geistes der Adler unter den Evangelisten, doch auch er „hat nicht gesagt, wie es ist, sondern nur, wie er es vermochte, weil von Gott ein Mensch gesprochen hat“⁹. Das scheint wörtlich genommen die Annahme einer Verbalinspiration unmöglich zu machen, meint im Zusammenhang mit der augustinischen Inspirationslehre aber allein die Tatsache, daß das von Gott in menschlicher Weise und durch Menschen gesprochene Wort notwendig hinter der Fülle des unsagbaren Geheimnisses zurückbleibt¹⁰. Noch weniger als der Evangelist kann sich der Mensch über die

⁷ In Iohannis Evangelium Tractatus (abgekürzt: Tr.) 19, 7 (Corpus Christianorum, Series latina 36, 191, 15 — 192, 3 Willems) (im folgenden werden nur Seiten- u. Zeilenzahlen dieser Ausgabe angegeben); Tr. 112, 1 (633, 15/26); vgl. O. Loretz, Die Wahrheit der Bibel (Freiburg 1964) 66.

⁸ Vgl. H. Sasse, *Sacra Scriptura. Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins*, in: Festschrift F. Dornseiff (Leipzig 1953) 267; O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel*, 12 f., Anm. 6. Daß die Lehre von der Verbalinspiration keine Erfindung Augustins war, sich vielmehr als notwendig zu erweisen begann, sobald der Kanon der Hl. Schrift formelle Geltung erhielt, bemerkt H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Tübingen 1968) = Beiträge zur historischen Theologie 39, 324 f.

⁹ Tr. 1, 1 (1, 20 f.); vgl. K. H. Schelkle, *Hl. Schrift und Wort Gottes*, 46.

¹⁰ Tr. 1, 1 (1, 22/5): . . . *et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid; si non inspiratus esset, dixisset nihil; quia vero homo inspiratus, non totum quod est dixit, sed quod potuit homo, dixit.*

Wolken erheben, mit denen Gott sein Wort verhüllt hat¹¹. Man kann sich nach Gott und dem Leben bei ihm sehnen, würdig darüber denken und sprechen kann man nicht¹². Was Gott ist, ist nicht zu begreifen; zu fassen ist eher, was er nicht ist¹³. Der Mensch kann die Quelle nicht ausschöpfen; Gott muß sich würdigen, so viel aus ihr herabfließen zu lassen, wie notwendig ist, um den schlimmsten Durst des Menschen zu löschen¹⁴. Augustinus behauptet mit diesen Sätzen nicht nur ein Ungenügen der Schrift, das mit der Analogie alles Sprechens über Gott notwendig gegeben ist, sondern eine Insuffizienz, die aber nicht etwa durch die mündliche Tradition, sondern allein in der inneren Erfahrung des Menschen durch den wortlos redenden Geist übertroffen werden kann¹⁵.

Zu der Unbegreiflichkeit Gottes schlechthin kommt erschwerend hinzu, daß die Fähigkeit des Menschen, etwas zu denken und das Gedachte auszusprechen, unterschiedlich groß ist. Diese Differenz belastet den Prediger, wenn sich zwischen das Wort der Schrift und das Verstehen des Hörers die Auslegung schiebt¹⁶. Wiederholt bekennt Augustinus, daß es nicht immer gelingt, in Worte zu fassen, was Herz und Verstand beim Hören des Schrifttextes ahnungsweise vernommen haben. Er weiß, daß mehr als der Prediger in den Ohren seiner Zuhörer Christus in ihren Herzen wirken muß¹⁷, daß die Auslegung „außen“ das Verstehen „innen“ nur initiieren kann¹⁸. Das Maß des Verstehens wird von Christus bestimmt und ist nicht gebunden an den Text und seine exegetische Erklärung¹⁹. Die Auslegung des Predigers ist lediglich eine Hilfe, die sogar ins Gegenteil umschlagen kann, wenn sie ein Verständnis des Textes provoziert, welches das in der Dimension des „Innen“ von Christus intendierte Verstehen verstellt. Die Uner-

¹¹ Tr. 19, 5 (190, 37/42).

¹² Tr. 34, 7 (315, 33 f.).

¹³ Tr. 23, 9 (238, 15 f.); vgl. Tr. 13, 5 (133, 38/41); H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart 1960) = Urban-Bücher 50, 183.

¹⁴ Tr. 21, 3 (213, 6/8).

¹⁵ Derselben Auffassung ist Origenes. Vgl. *Comment. in Ioh.* 13, 5 (Origenes. *Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt u. eingeleitet von R. Gögl* [Einsiedeln 1959] = *Menschen der Kirche in Zeugnis u. Urkunde*, N. F. 4, 243 f.); vgl. R. Gögl, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* (Düsseldorf 1963) 351/5.

¹⁶ Der Predigtcharakter der Johannestraktate mindert nicht ihre exegetische Bedeutung. Der Maßstab jeglicher Auslegung ist die Verkündigung. Der Text ist ausgelegt, wenn er Gott verkündigt. So urteilt E. Fuchs, *Das Neue Testament und das hermeneutische Problem*, in: *Die neue Hermeneutik*. Hrsg. von J. M. Robinson u. J. B. Cobb (Zürich-Stuttgart 1965) = *Neuland in der Theologie* 2, 182.

¹⁷ Tr. 22, 1 (223, 5/8).

¹⁸ Tr. 20, 3 (204, 9/12).

¹⁹ Tr. 56, 3 (468, 4/8); Tr. 14, 7 (145 f.).

schöpflichkeit der Schrift vorausgesetzt, wählt jede Auslegung aus und fixiert den Hörer auf ein Verständnis, das bei der direkten Berührung mit dem Schrifttext kraft des im Herzen redenden Geistes übertroffen werden könnte²⁰.

Wohl um dieser Gefahr zu entgehen, rechnet Augustinus unbefangen mit der Möglichkeit verschiedener Auslegungen desselben Textes, von denen er zuweilen seinen Zuhörern mehrere zur Auswahl vorstellt²¹. Auch wenn er selbst nur eine Auslegung vorträgt, gesteht er ihnen zu, sich ihr eigenes Urteil zu bilden; nur soll es ehrerbietig geschehen und sich an den Regeln vernünftiger Auslegung orientieren²².

Es ist nicht zu verkennen, daß damit die Relativierung der Schrift über den Gedanken ihrer prinzipiellen Unergründlichkeit hinaus weiter vertieft wird. Nicht das einzelne Schriftwort und die stringent aus ihm abgeleitete Exegese garantieren von vornherein ein zutreffendes Verständnis des Textes. Beide sind — einmal zugespitzt formuliert — im Vollzug des Predigens und Hörens der Anlaß dafür, daß Christus im Inneren des Menschen zu reden beginnt und dem Suchenden zu finden gibt²³, was dem Literalsinn zwar nicht zu widersprechen braucht, keinesfalls aber mit ihm und noch weniger mit der Auslegung zusammenfallen muß. Die Schrift will über sich selbst hinausführen, letztlich sich selbst überflüssig machen. Endgültig geschieht das in der eschatologischen Vollendung, stufenweise schon hier, entsprechend dem Maß, in dem der Mensch durch das Wachsen in der Liebe bereits in dieser Welt teilhat an den zukünftigen Gütern²⁴.

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ist eine solche Relativierung nicht gefährlich? Führt sie nicht zu einem unkontrollierbaren Subjektivismus in der Auslegung und im Verständnis der Schrift? Gewiß ist zuzugeben, daß die von Augustinus geübte und auch seinen Gläubigen nicht untersagte Schriftauslegung Ergebnisse zeitigt, die sich, wie H. de Lubac vermerkt, nicht „nach irgendeiner Methode restlos nachprüfen, in einen feststehenden Kanon einordnen“ und vollkommen objektivieren lassen. Was eine solche Auslegung erfaßt, „wird von ihr immer wieder eingeklammert und übertroffen, während sie selbst sich eingeklammert und über-

²⁰ Tr. 25, 18 (258, 14/7): *Dicta sunt quanta dici potuerunt de abscondito sensu, fratres; satis enim hic latet sensus, et nescio utrum congruis verbis a me sit depromptus et exsculptus, quare ideo non eiciat foras qui venit ad illum . . .*

²¹ Tr. 9, 9 (95, 1/5); weitere Beispiele bei M. Comeau, 94/102.

²² Tr. 46, 3 (399, 1 f.); Tr. 45, 15 (397, 10/8); vgl. G. Strauß, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* (Tübingen 1959) = Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 1, 129 f.

²³ Das Wort vom Anklopfen und Öffnen (Mt 7, 7) wird von Augustinus häufig angeführt. Vgl. Tr. 8, 3; 14, 2; 15, 6; 22, 9; 74, 1; 77, 4 u. öfter.

²⁴ Tr. 63, 1 (485, 3—486, 2); Tr. 32, 5 (302, 26/31).

troffen fühlt von dem, was sie noch nicht zu erfassen vermochte²⁵“. Wenn Augustinus als verantwortlicher Lehrer ihr dennoch ohne Mißtrauen begegnet, dann aus folgenden Gründen:

Die vierfache Stimme des einen Evangeliums²⁶ bildet eine Einheit, in der eine Stelle die andere erklärt, die dunklen, unverständlichen Stellen von den klaren, eindeutigen erhellt werden²⁷.

Darüber hinaus wird die Auslegung der Schrift kontrolliert von der Glaubensregel. Sie springt immer dann helfend ein, wenn das eigene Verständnis nicht (oder noch nicht) ausreicht²⁸. Nach *De doctrina christiana* ist die Glaubensregel ein Extrakt aus den lichten Stellen der Schrift²⁹. In den Vorträgen zum Johannesevangelium hat es dagegen mehr den Anschein, als ob die Glaubensregel — wenngleich nicht ohne Verwurzelung in der Schrift — der Schrift gegenüberstehe und aus dem Glaubenssinn der Kirche entgegengenommen werden müßte.

Noch wichtiger als die Glaubensregel ist für die Auslegung der Glaube selbst. Er ist nicht erst dann vonnöten, wenn es um die Aneignung der in der Auslegung gefundenen Erkenntnisse geht, sondern er macht das Verstehen des Textes überhaupt erst möglich gemäß einem aus der LXX in die lateinische Bibel übernommenen Isaiaswort: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen³⁰.“ „Denn das Verständnis ist der Lohn des Glaubens“, sagt Augustinus; „suche also nicht zu verstehen, um zu glauben, sondern glaube, um zu verstehen³¹.“ Daß sich die Auslegung im sogenannten hermeneutischen Zirkel bewegt, hat Augustinus deutlich gesehen und akzeptiert³². Allerdings ist die Bewegung vom Glauben zum Erkennen nicht umkehrbar; letzteres führt nicht zurück zu einem vertieften Glauben³³. Die Erkenntnis schenkt nicht — wie bei Klemens von Alexandrien — eine Einsicht, die dem Glauben verwehrt bleibt, sie ist vielmehr — wie bei Origenes — eine Verarbeitung des Geglaubten auf anderer Ebene. Von der Erkenntnis schreitet die Bewegung weiter vorwärts zur eschatologischen

²⁵ H. de Lubac, 458.

²⁶ Tr. 36, 1 (323, 1 f.).

²⁷ Tr. 19, 2 (188, 6—189, 7); die praktische Anwendung siehe z. B. in Tr. 9, 10 (96 f.).

²⁸ Tr. 18, 1 (180, 30/7); Tr. 18, 2 (180, 16—181, 22).

²⁹ 3, 3 (CSEL 80, 79, 23 f. Green); vgl. G. Strauß, 89.

³⁰ Is 7, 9. Dieses Wort durchzieht ähnlich wie das schon erwähnte vom Anknöpfen alle Traktate. Vgl. Tr. 15, 24; 27, 7; 29, 6; 45, 7; 69, 2 u. öfter.

³¹ Tr. 29, 6 (287, 16 f.).

³² Tr. 8, 7 f. (86 f.).

³³ Zum erkenntnistheoretischen Problem des Verhältnisses von Verstehen und Glauben einerseits, Glauben und *auctoritas* andererseits vgl. G. Strauß, 2/9; 32/8; E. Gilson, *Der hl. Augustin. Eine Einführung in seine Lehre* (Heidelberg 1930) 62/8.

Vollendung, in der der Glaube in Schauen übergeht und der Drang nach Erkenntnis zur Ruhe kommt³⁴.

Gefährliche Auswüchse einer subjektiven Auslegung werden damit genannt, eine verstärkte Relativierung der Schrift ist wiederum der Preis. Die Einheit aller Schriftaussagen relativiert den Eigenwert des einzelnen Schriftwortes. Die Glaubensregel verbietet es, der Schrift etwas zu entnehmen, was durch die Glaubensregel nicht schon vorher gewußt worden wäre. Der Glaube endlich macht das Verstehen unnötig, weil beides, Glauben und Verstehen, Vorstufen des Schauens sind, das den Schwachen und Unverständigen auch dann geschenkt wird, wenn sie die Stufe des Verstehens überspringen und sich mit dem Glauben begnügen.

Der durch die Glaubensregel formierte Glaube ist der Ausgangspunkt, von dem aus die Auslegung gewagt werden kann. Der Glaube betrifft aber nicht nur die intellektuelle Seite des Auslegungsprozesses; er enthält ebenso ein voluntatives Moment, das über Gelingen oder Mißlingen des Verstehens mitentscheidet. Glauben heißt nämlich, Christus zugetan sein, ihn lieben und mit ihm seinen Gliedern verbunden werden³⁵. Gehorsam ist nötig, wenn man die Wahrheit in der Stimme des Herrn vernehmen³⁶, ein reines Herz, wenn man Gott schauen will³⁷. Dem Worte Gottes darf man sich nicht hochmütig nahen³⁸. Die Schrift ist der Acker, auf dem die Menschen bauen müssen. Nur wenn sie nicht träge sind, es nicht dabei bewenden lassen, an der Oberfläche zu graben, stoßen sie auf den Felsen Christus, den Grund der Schrift³⁹. Die Frömmigkeit des Menschen muß anklopfen, nicht die Hand. Doch Augustinus korrigiert sich. „Auch die Hand klopft an, wenn sie von den Werken der Barmherzigkeit nicht abläßt⁴⁰.“ Wer verkehrten Herzens ist, läuft Gefahr, durch die geheimnisvollen Worte der Schrift verwirrt zu werden⁴¹; die Liebenden, die Sehnsüchtigen, die Hungernden und Dürstenden nach Gerechtigkeit werden sie verstehen⁴². Wer, wie der Gichtbrüchige sein Bett, die Last des Nächsten trägt, wird zu einem Ver-

³⁴ Tr. 40, 9 (355, 5/7): *Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. Quod enim cognituri sumus, nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis adscendit.*

³⁵ Tr. 29, 6 (287, 40 f.).

³⁶ Tr. 115, 4 (646, 31/41).

³⁷ Tr. 3, 18 (28, 3 f.).

³⁸ Tr. 25, 16 (256 f.); Tr. 4, 6 (34, 18 f.).

³⁹ Tr. 23, 1 (232, 6/10). Auch in der heutigen Exegese wird z. B. das Gleichnis vom Schatz im Acker wieder christologisch gedeutet. Vgl. K. H. Scheikle, Von alter und neuer Auslegung, 205, Anm. 6.

⁴⁰ Tr. 32, 6 (303, 8/10).

⁴¹ Tr. 20, 1 (202, 5 f.).

⁴² Tr. 26, 4 (262, 21/4).

ständnis der Schrift gelangen, das der Erklärung des Auslegers nicht mehr bedarf⁴³.

Der Glaube lebt aus der Beobachtung der Gebote; Quintessenz aller Gebote ist die Liebe. Die Liebe steht für Augustinus aber nicht am Anfang, sondern am Ende des Verstehensvorgangs. Ein Schriftwort, sei es beim ersten Hören hell oder dunkel, ist erst dann recht verstanden, wenn es die Hinwendung zu tätiger Liebe geweckt hat. Wie eine Klammer umfassen Glaube und Liebe den Prozeß des Hörens, Auslegens und Verstehens als deren Ausgangs- und Zielpunkt. Zwischen sich aber eröffnen sie den Raum, in dem sich die Auslegung in subjektiver Freiheit entfalten kann, weil Verstand und Wille immer schon den Rahmen der Auslegung respektieren, der im hermeneutischen Zirkel des Verstehens durch Glaube und Liebe vorgegeben ist. Alle Worte und Werke der Schrift sind verhallende Laute und vergängliche Zeichen. Sie mahnen den Menschen, zum Ewigen vorzustoßen und den zu lieben, der nicht vergeht⁴⁴. Die Gottesliebe ist das eine, die Nächstenliebe das andere. Wenn einer meint, „was er trinkt, solle ihm allein genügen, fließt kein lebendiges Wasser aus seinem Schoß hervor; wenn er aber seinem Nächsten zu helfen sich beeilt, vertrocknet es nicht, weil es fließt“⁴⁵.

Mit der Liebe als dem Ziel aller Auslegung ist eine letzte Stufe der Relativierung des konkreten Schriftwortes erreicht. In *De doctrina christiana* sagt Augustinus, daß jeder, der aus der Schrift ein Verständnis gewinnt, das zur Auferbauung der Liebe dient, weder in verderblicher Täuschung noch überhaupt in Lüge befangen ist, auch wenn er etwas anderes sagt, als der Schriftsteller, den er liest, an dieser Stelle nachweisbar sagen wollte⁴⁶. Das ist ein zugespitzt formulierter Grundsatz. Konsequenter angewendet, müßte er zu einer völligen Mißachtung des literarischen Sinns führen, weil es beim Verstehen des Schrifttextes immer nur auf den umfassenden Affekt der Liebe, nicht aber auf den Inhalt der konkreten Aussage ankäme. Zum Glück hat sich Augustinus in Wirklichkeit nicht an dieses in *De doctrina christiana* einseitig betonte hermeneutische Programm gehalten. Weil er weiß, daß die Liebe erkaltet, wenn sie nicht auf einem richtigen Glaubensverständnis aufruht⁴⁷, hat er sich gerade in den Vorträgen zum Johannesevangelium darum bemüht, nicht nur vom Ziel der Auslegung, von der Liebe her, zu exegisieren, sondern in verstärktem Maße auch von ihrem Anfang aus, dem Glauben und seiner Regel. Beide

⁴³ Tr. 17, 14 (177, 12/21).

⁴⁴ Tr. 29, 4 (285, 1—286, 14); vgl. G. Strauß, 29.

⁴⁵ Tr. 32, 4 (302, 7/10).

⁴⁶ 1, 86 (CSEL 80, 30, 21/4 Green); vgl. G. Strauß, 29; 32/8.

⁴⁷ Ibid. 1, 89 (CSEL 80, 31, 24/6 Green).

formieren ihrerseits die Liebe und rechtfertigen ihre Verwendung als Ziel der Auslegung. Die hermeneutischen Prinzipien Augustins sind nicht frei von Schwankungen. Die Beschäftigung mit neuplatonischen Ideen und die Abwehr manichäischer Einwände haben die Gewichte immer wieder neu verteilt⁴⁸.

Glauben, sittliche Bereitung, Verstehen, Lieben und Schauen sind die Stufen in der Auslegung der Schrift. Augustinus hat sie in *De Trinitate* einmal in einem Satz zusammengefaßt. Er sei hier angeführt als Ergebnis der bisherigen Überlegungen. Wenn etwas schwer zu begreifen ist, „dann muß der Geist durch den Glauben gereinigt werden, sich mehr und mehr der Sünde enthalten, Gutes tun und mit den Seufzern heiligen Sehnsens beten, damit er mit göttlicher Hilfe vorankomme, verstehe und liebe“⁴⁹.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob die hier vorgetragenen Gedanken Augustins zwar ein gerütteltes Maß an persönlicher Frömmigkeit und religiöser Einsicht verraten, mit den Problemen heutiger Exegese jedoch nicht viel zu tun haben. Das entscheidet natürlich noch nicht über den Wert und die Richtigkeit der augustinschen Position. Doch ist auch der Unterschied zu modernen Überlegungen gar nicht so groß, wenn man Augustins Auffassung mit den hermeneutischen Fragestellungen vergleicht, die über die Probleme der Exegese im engeren Sinn hinausgehen⁵⁰. Eine solche Ausweitung ist gerechtfertigt, denn die Frage nach den Bedingungen für das Verstehen der Schrift beschäftigt heute in zunehmendem Maße nicht nur die historischen, sondern ebenso die systematischen und praktischen theologischen Disziplinen. Leider ist die theologische Hermeneutik von geschlossenen, allgemein akzeptierten Ergebnissen noch weit entfernt⁵¹. Ist ein durchgehender Vergleich darum auch unmöglich, so kann doch auf einige Berührungspunkte mit Augustinus aufmerksam gemacht werden.

⁴⁸ Vgl. A. Allgeier, Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustinus, in: Aurelius Augustinus (Köln 1930) 1/13. Stark neuplatonisch interessiert ist die schon häufiger zitierte Untersuchung von G. Strauß.

⁴⁹ 4, 21, 31 (PL 42, 910).

⁵⁰ Das fordert H. de Lubac, 492 f., Anm. 161, von der Beurteilung der patristischen Exegese allgemein, weil sie nicht nur die Aufgaben der Exegese im engeren Sinn, sondern auch die der Dogmatik und der spirituellen Theologie erfüllt hat.

⁵¹ Ein Überblick über den Stand der Frage kann hier nicht gegeben werden. Vgl. dazu die Sammelwerke: W. Joest — F. Mußner — L. Scheffczyk — A. Vögtle — U. Wilckens, Was heißt Auslegung der Hl. Schrift? (Regensburg 1966); Die neue Hermeneutik. Hrsg. von J. M. Robinson u. J. B. Cobb (Zürich-Stuttgart 1965) = Neuland in der Theologie 2; Die hermeneutische Frage in der Theologie. Hrsg. von O. Loretz u. W. Strolz (Freiburg 1968) = Schriften zum Weltgespräch 3; weitere Literatur ebd. 426.

Einen kurzen Abriß über die Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik beschließt F. Mußner mit dem Hinweis auf das unendliche Geheimnis Gottes, in das der fleischgewordene Logos hineingenommen ist, so daß auch die Schrift und ihre Auslegung an diesem Geheimnis partizipieren. Beide können nur eine vorläufige Geltung beanspruchen, denn Gottes Wort ist in der Schrift nie endgültig faßbar und auslegbar⁵². Von derselben Überzeugung war Augustins Bemühen um das Verständnis der Schrift ausgegangen. Was Mußner gemäß katholischer Auffassung, jedoch zurückgreifend auf philosophische Überlegungen H.-G. Gadamer⁵³, über die Kirche, ihre Überlieferung und Glaubenstradition als einer an der Sache selbst orientierten Auslegungsnorm sagt⁵⁴, entspricht Augustins Bindung der Auslegung an die Glaubensregel. Nur ist für ihn die Glaubensregel nicht nur Bindung, sondern auch Befreiung, insofern sie dem auslegenden Prediger und dem hörenden Gläubigen die Möglichkeit schafft, das je persönliche Maß und die individuelle Färbung seines Glaubens in die situationsbedingte und -geforderte Weise des Verstehens einzubringen. E. Betti hat R. Bultmann und G. Ebeling getadelt, weil „sie die Deutung der Heiligen Schrift an den Glauben des einzelnen ausliefern, während diese Deutung doch an ein Ordnungssystem — das Glaubensbekenntnis — gebunden sein sollte⁵⁵“. Augustinus läßt sich auf ein solches Entweder-Oder nicht festlegen, er geht auf beide Forderungen ein, doch nicht so, daß er Freiheit und Bindung halbiert, sondern indem er die fruchtbare Spannung im Raum des Verstehens zwischen Glauben und Liebe aufrechterhält. Der Mensch ist ein einzelner, der der biblischen Botschaft im eigenen Gewissen gewiß werden muß; er ist zugleich Glied der Kirche, die das Verstehen der Schrift kontinuierlich entfaltet. Diese von R. Schäfer⁵⁶ für das Verstehen der Schrift aufgezeigte Dialektik wahrt Augustinus. P. Brunner hat in einer eigenen Untersuchung besonders darauf hingewiesen⁵⁷. Auch zu Augustins Ortung von Glaube und Liebe als Voraussetzung und Frucht des Verstehens ergeben sich überraschende Übereinstimmungen mit den Aussagen moderner Hermeneu-

⁵² F. Mußner, Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, in: Was heißt Auslegung der Hl. Schrift?, 27 f.

⁵³ H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1960) bes. 261/90.

⁵⁴ F. Mußner, 20/4.

⁵⁵ Nach R. Schäfer, Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen evangelischen Theologie, in: Die hermeneutische Frage in der Theologie, 463, Anm. 102.

⁵⁶ Ebd. 452/4.

⁵⁷ P. Brunner, Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu *De doctrina christiana* = KuD 1 (1955) 59/69; 85/103.

tiker. E. Fuchs betrachtet den von der Liebe als notwendiges Vorverständnis der Schrift geforderten Glauben nicht als bloßes „sacrificium intellectus“⁵⁸. Jesu Wort ist „Modell des Glaubens, . . . das den Glauben nicht nur hervorruft, sondern ihn auch begleitet“⁵⁹. Es ist die Stimme der Liebe, die will, daß seine Zuhörer das tun, was er selbst getan hat⁶⁰. Das Neue Testament als hermeneutisches Lehrbuch ermuntert alle, die Sprache des Glaubens, die die Liebe ist, selbst auszuprobieren⁶¹. Auszufallen scheint bei Augustinus allein die historische Interpretation, die die Bibel als ein einem vergangenen Sprach- und Kulturkreis angehörendes Dokument mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln der historischen Kritik zu entziffern sucht⁶². Zwar beschäftigen Augustinus historische Fragen, Schwierigkeiten der Textüberlieferung und der Übersetzung, doch sie berühren nur wenig die modernen Probleme. Was ihn anfocht, lag weniger auf historischem denn auf ästhetischem Gebiet. Es war der Soloëcismus der Schrift, ihre literarische Minderwertigkeit, die mit den Schöpfungen der Dichter nicht konkurrieren konnte⁶³, eine Not, die heute kaum noch verständlich erscheint. Immerhin bleibt Augustins Auslegung insofern historisch, als sie den unheilvollen Graben zwischen Historie und Geschichte nicht gelten läßt und die Worte und Werke des historischen Jesus von ihrer im Evangelium verkündeten Bedeutung für den Glauben nicht trennt, eine Forderung, die auch heute, von W. Pannenberg etwa, wieder eindringlich erhoben wird⁶⁴. Unhistorisch ist Augustins Auslegung nur insofern, als sie das Faktum und seine verkündigte Bedeutung unkontrolliert in eins setzt.

Der Vergleich muß hier zunächst abgebrochen werden, um noch einmal zu den augustinschen Texten zurückzukehren. Auf den Hauptpunkt von Mußners Abriß, die existentielle und heilsgeschichtlich-kerygmatische Interpretation⁶⁵, wird noch einmal zurückzukommen sein, nachdem diese Weise der Auslegung in den Vorträgen zum Johannesevangelium vorgeführt worden ist. Sie muß den bisherigen Überlegungen, die unter dem formalen Gesichtspunkt der Relativierung der Schrift die hermeneutischen Regeln von Augustins Schriftinterpretation entfaltet haben, in gleichsam dialektischer Umkehrung die absolute Glaubwürdigkeit und uneinge-

⁵⁸ E. Fuchs, 183.

⁵⁹ Ebd. 161 f.

⁶⁰ Ebd. 175.

⁶¹ Ebd. 182.

⁶² F. Mußner, 11.

⁶³ Vgl. *De doctrina christiana* 2, 46/9 (CSEL 80, 46 f. Green); *Confessiones* 3, 5, 9 (CSEL 33, 50, 4/14 Knöll); K. H. Schelkle, *Hl. Schrift und Wort Gottes*, 45.

⁶⁴ W. Pannenberg, *Über historische und theologische Hermeneutik*, in: *Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen 1967) 123/58.

⁶⁵ F. Mußner, 11/20.

schränkte Geltung des Inhaltes der Schrift gegenüberstellen. Dabei sind Typologie und Allegorese zu erwähnen, die als Mittel der Auslegung letztlich nur dem einen Ziel dienen, gegen jede Dunkelheit und scheinbare Widersprüchlichkeit die Behauptung der unausschöpfbaren geistigen Bedeutung der Schrift durchzuhalten. Zusammen mit der Relativierung der Schrift durch die Regeln ihrer Auslegung ermöglichen Typologie und Allegorese erst den Anspruch der absoluten Verbindlichkeit des Schriftinhaltes.

3. Augustins Behauptung der absoluten Geltung der Schrift als Folge ihrer existentiellen Auslegung

Die Unterscheidung eines drei- bzw. vierfachen Schriftsinnes, den man gewöhnlich als ein Charakteristikum der patristischen Schriftauslegung bezeichnet, sucht man in den Vorträgen zum Johannesevangelium vergebens⁶⁶. Durchweg ist Augustinus innerhalb der Regeln der Schriftauslegung um eine existentielle Interpretation des Evangeliums bemüht⁶⁷.

Einen ersten Einblick vermittelt der Wir-Stil, den der Bischof wählt, um das Schriftwort zu aktualisieren und sich selbst und seine Hörer mit Christi Wort und Tat zu identifizieren. Wir sollen das Evangelium so hören, als sei der Herr zugegen, denn in jenen, die damals zugegen waren, sah er uns voraus. Wir brauchen die Menschen, die Christus leibhaftig gesehen haben, nicht zu beneiden, denn unseretwegen wurden seine Worte aufgeschrieben⁶⁸. Jesu Frage an Pilatus sollte nicht dem Statthalter kundtun, was er noch nicht wußte, sondern uns mitteilen, was wir wissen müssen⁶⁹. Sein Wort wurde durch die Apostel ausgebreitet, damit es zu uns gelange und zu allen anderen, die irgendwann und irgendwo an ihn glauben werden⁷⁰. Sein Gebet an den Vater diene nicht nur den Anwesenden zur Erbauung, sondern auch uns, die wir es zwar nicht hören, aber lesen können⁷¹. Christus ist der Weg, auf dem wir gehen⁷². Wenn er, das Licht der Welt, befehlend und verheißend zur Nachfolge ruft, sind wir ge-

⁶⁶ Er spielt in der gesamten Exegese Augustins keine besondere Rolle. Vgl. G. Strauß, 126 f.

⁶⁷ Der Ausdruck „existentiell“ ist nicht eindeutig und wird in der gegenwärtigen hermeneutischen Terminologie verschieden angewandt. R. Bultmann unterscheidet zwischen dem unmittelbar religiösen (existentiellen) und dem wissenschaftlich reflektierten (existentialen) Verstehen. (Vgl. R. Schäfer, 439.) Was „existentiell“ in der augustinschen Auslegung bedeutet, soll hier nicht vorweg beschrieben werden. Die Sichtung der Texte wird schrittweise klären, welche Absichten der Auslegung sich hinter diesem Schlagwort verbergen.

⁶⁸ Tr. 30, 1 (289, 8/16).

⁶⁹ Tr. 115, 1 (643, 8/10).

⁷⁰ Tr. 109, 1 (618 f.).

⁷¹ Tr. 104, 2 (602, 14/6).

⁷² Tr. 69, 2 (500, 11 f.).

meint⁷³. Wenn er ruhte, er, der nach der Erschaffung der Welt keiner Ruhe bedurfte, weil er sich nicht abgemüht hatte, dann unseretwegen, damit wir Ruhe erhoffen dürfen, wenn wir gute Werke vollbracht haben⁷⁴. Alles, was der Herr getan hat durch Reden und Wunder zur Erweckung und Erbauung unserer Herzen, müssen wir sorgfältig erforschen in seiner Bedeutung für uns⁷⁵, damit wir nicht als nachlässige Knechte erfunden werden⁷⁶. Wenn sein Wort uns ins Leiden führt, brauchen wir uns nicht zu fürchten, denn den kleinmütigen Christen sagt der Herr: „Was du für dich zu leiden fürchtest, das leide ich zuerst für dich⁷⁷.“

Die auf die Gläubigenweisende Zeichenhaftigkeit von Jesu Person, Wort und Werk weitet Augustinus aus auf die übrigen Personen und Ereignisse des Evangeliums. Wie die Apostel, die den Meister nach seiner Wohnung fragten und jene Nacht bei ihm blieben, müssen die Gläubigen in ihren Herzen eine Wohnstätte bauen, damit Christus mit ihnen rede⁷⁸. Die Todesbereitschaft des Petrus bedeutet, daß auch die Christen zur Hingabe des Lebens bereit sein müssen⁷⁹. Als Jesus die Juden ermahnte, hat er uns ermahnt, jene überführend und widerlegend, uns belehrend und aufmunternd⁸⁰. Die Samariterin am Jakobsbrunnen deutet Augustinus als die Kirche aus den Heiden. „Hören wir also in ihr uns, erkennen wir in ihr uns, und sagen wir in ihr Gott Dank für uns⁸¹.“ Die Geißel, die Jesus bei der Tempelreinigung benutzte, sind die Sünden, die wir uns binden⁸².

Andere Worte des Evangeliums richten sich nicht an die Gläubigen insgesamt, sondern an bestimmte Personen in besonderen Situationen. Die Leidensweissagungen Jesu erfüllten sich in den Märtyrern, die unterwiesen werden, alles zu ertragen, was die Verfolger über sie verhängen⁸³. Wenn die Gottlosen lachen, weil der König Christus statt eines Zepters das Holz seiner Marter trägt, dann sieht der fromme Glaube darin das Zeichen, das später auf den Stirnen der Könige angeheftet sein wird⁸⁴. Diejenigen, die an Christus glaubten, ohne daß er sich ihnen anvertraute, sind die Katechumenen, die das Geheimnis seines Fleisches und Blutes noch nicht ken-

⁷³ Tr. 34, 8 (315).

⁷⁴ Tr. 20, 2 (203, 40/3).

⁷⁵ Tr. 9, 1 (91, 19/22).

⁷⁶ Tr. 41, 4 (360, 28/30).

⁷⁷ Tr. 3, 14 (27, 14 f.); zur Aktualisierung des Schriftwortes vgl. noch F. Schnitzler, *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus* (Freiburg 1968) = *Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge* 24, 21/3.

⁷⁸ Tr. 7, 9 (72, 18/21).

⁷⁹ Tr. 123, 4 (677, 27/31).

⁸⁰ Tr. 30, 7 (292, 3/5).

⁸¹ Tr. 15, 10 (154, 17 f.).

⁸² Tr. 10, 5 (103, 5 f.).

⁸³ Tr. 116, 1 (647, 15/7).

⁸⁴ Tr. 117, 3 (652, 7/11).

nen⁸⁵. Die Taufe Jesu, die alle Gerechtigkeit erfüllte, mahnt sie, nicht stolz zu sein und die Taufe nicht länger aufzuschieben⁸⁶.

Die Verbindung, die Augustinus auf diese Weise zwischen Schrift und Hörer herstellt, ist unterschiedlich eng. Zuweilen handelt es sich nur um die Aktualisierung einer bestimmten Schriftstelle, die auf die Verhaltensweise des Hörers moralisch angewandt wird, oder um die Adaptierung eines in der Schrift berichteten Ereignisses auf die gegenwärtige Situation. So wird die Reisekasse des Judas zum Vorbild der späteren Kirchenvermögensverwaltung⁸⁷. Die Einsamkeit des Herrn ist die Vorwegnahme der Verlassenheit, die ein Mensch erduldet, wenn er die Wahrhaftigkeit liebt⁸⁸. Wie von Christus die einen sagten, er sei gut, die anderen, er verführe das Volk, so streitet man auch jetzt über jeden Christen, der in irgendeiner Gnade hervorragt⁸⁹. Die Fortführung dieses Gedankens zeigt jedoch, daß die existentielle Auslegung bei Augustinus mehr sein kann als das Aufzeigen einer äußerlichen Parallelität zwischen dem Christus-Vorbild und dem Christen-Schicksal. Was vom Christen gesagt wird, wird vom Leibe Christi gesagt, der noch in der Welt und auf der Tenne ist und von der Spreu geschmäht wird⁹⁰. Christus hat uns in geheimnisvollen Worten gelehrt und eingeschärft, daß wir in seinem Leibe und unter ihm als dem Haupt als seine Glieder sind, sein Fleisch essend und die Verbindung mit ihm nicht aufgebend⁹¹. Weil wir mit Freude anerkennen, daß wir Glieder seines Leibes unter seinem Haupte sind, dürfen wir zu sprechen wagen, daß auch unseretwegen der Herr zu sagen sich gewürdigt hat: „Eure Zeit ist immer bereit, unsere Zeit ist noch nicht gekommen“⁹².

Der Gedanke vom Leibe Christi, der in der gesamten Ekklesiologie des Augustinus eine wichtige Rolle spielt⁹³, führt die Verbindung zwischen Schrift und Hörer auf eine Höhe, die über eine moralische Anwendung oder eine situationsbedingte Adaptierung hinausgeht. Die Worte der Schrift sind mehr als assoziativ gehandhabte Anknüpfungspunkte für eine erbauende Belehrung⁹⁴. Wie die Sakramente, besonders die Eucharistie, in ihrer

⁸⁵ Tr. 11, 3 (111, 22/30).

⁸⁶ Tr. 13, 6 f. (133 f.).

⁸⁷ Tr. 62, 5 (485, 7 f.).

⁸⁸ Tr. 27, 8 (274, 16/25).

⁸⁹ Tr. 28, 11 (283, 4/6).

⁹⁰ Tr. 28, 11 (284, 24/6).

⁹¹ Tr. 27, 1 (270, 10/3).

⁹² Tr. 28, 7 (281, 28/33).

⁹³ Vgl. die Literaturangaben in: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart. Hrsg. von C. Andresen (Darmstadt 1962) = Wege der Forschung 5, 548/50.

⁹⁴ Daß Schriftworte nur die äußere *occasio* abgeben für an sie anknüpfende geistliche Ergüsse, findet sich in vollem Umfang erst in der mittelalterlichen Schriftauslegung. Vgl. H. de Lubac, 488 f.

geistigen Wirksamkeit leibhafte Gemeinschaft schaffen, so auch die Schrift⁹⁵. Nur in der Gemeinschaft des Leibes Christi wird ihre Wahrheit ganz gehört⁹⁶; in dieser Gemeinschaft gründet darum letztlich die Berechtigung für die durchgehend geübte existentielle Auslegung Augustins. Daß die gläubigen Hörer sich in den Worten und Taten Christi, in den Menschen, die Christus begegneten, in den Gefahren, die ihnen drohten, in den Aufgaben, die sich ihnen stellten, in jedem Wort der Schrift wiedererkennen und angesprochen fühlen dürfen, garantiert die Einheit des Leibes Christi in seinen Gliedern. Die existentielle Auslegung der Schrift lebt aus der Mitexistenz der Christen mit Christus. Nicht von ungefähr kommen an entscheidenden Punkten der Auslegung die entsprechenden Paulusstellen zur Sprache⁹⁷.

Aktualisierung und Adaptierung durch moralisch-asketische, liturgische und dogmatische Auslegung sind mehr oder weniger weit ausholende Versuche einer Vergegenwärtigung der Schrift, welche die christliche Existenz vom Wort Gottes her beschreibt und bestimmt. Daß im modernen, wissenschaftlichen Sinn kein nachprüfbarer, objektiver Konnex zwischen dem materialen Auslegungsdetail und dem Literalsinn des einzelnen Schriftwortes hergestellt werden kann, ist zuzugeben. Nach J. H. Newman wäre eine solche Objektivität aber auch der Tod aller geistlichen Schriftauslegung. Sie bedarf einer besonderen seelischen Erhebung. Sich ihr zu widmen, ohne durch sein Herz dadurch getrieben zu sein, wäre eine Entweihung, die man besser unterläßt⁹⁸.

Um das Verhältnis von Text und Auslegung noch weiter zu klären, sei auf einen Sonderbereich der existentiellen Exegese kurz hingewiesen. Es ist die dogmatische Auslegung, die in den Bemühungen des Augustinus einen außerordentlichen breiten Raum einnimmt. Sie kreist vornehmlich um trinitarische und christologische Fragen, um das *homoousios* des Sohnes (und des Heiligen Geistes) und um die Lehre von den zwei Naturen Christi⁹⁹. Der formale Aspekt der Betrachtung aber ist ein existentieller, das soteriologische *pro nobis*. „Für uns ist es nützlich, der Erhabenheit

⁹⁵ Tr. 26, 14 (267, 4/7); Tr. 26, 17 (268, 5/11).

⁹⁶ Confessiones 12, 25, 34 (CSEL 33, 335, 16/20 Knöll).

⁹⁷ Anders als die Einstreuung von Psalmen- und synoptischen Evangelientexten, die die Predigten oft nur auflockern, haben eine Reihe von Paulusstellen theologisches Gewicht. Ohne selbst wieder ausgelegt zu werden, werden sie von Augustinus benutzt, um in lapidarer Kürze das Fazit aus langwierigen Auslegungen des johanneischen Textes zu ziehen. Dieser Hinweis muß hier genügen. Die Auslegung des Johannes durch Paulus in der Exegese Augustins bedürfte noch einer genaueren Untersuchung. Einige Beobachtungen bietet H. Roles, 195 f.

⁹⁸ Nach H. de Lubac, 499.

⁹⁹ Vgl. Tr. 31, 2; 66, 2; 69, 3; 78, 3; 95, 3; 119, 1 u. öfter.

(Christi) uns zu unterwerfen, für uns ist es nützlich, der Wahrheit zu dienen. Daß er sich Herr nennt, ist für ihn kein Vergehen, für uns aber eine Wohltat¹⁰⁰.“ Ein falsches Denken über das Ungeschaffensein des Sohnes schmälert nicht die Würde Christi, verhindert aber die Neuschaffung des Menschen. Darum warnt der Bischof: „Wenn aber dein Glaube betreffs des Wortes schlecht ist, wirst du durch das Wort nicht neugeschaffen werden können¹⁰¹.“ Umgekehrt muß an der wahren Menschennatur Christi festgehalten werden, denn durch die Niedrigkeit Christi werden wir gereinigt. Wenn Christus nicht gehorsam geworden wäre bis zum Kreuzestod, wäre kein Blut zur Vergebung unserer Sünden geflossen¹⁰². Man darf sich von dem im Fleisch geborenen Christus nicht trennen, wenn man zu dem aus dem Vater geborenen Christus gelangen will¹⁰³.

Entspricht die dogmatische Auslegung der Intention des Evangeliums? Daß das Johannesevangelium selbst ein theologisches Interesse verrät, daß ein christologischer Akzent die theologische Verarbeitung des Traditionsgutes bestimmt, ist unverkennbar. Die dogmatische Auslegung des Augustinus führt aber über das vom Text gebotene Maß weit hinaus. Es ist für den heutigen Leser ermüdend zu verfolgen, wie der Bischof mit unverdrossenem Spürsinn kaum ein Wort, eine sprachliche Wendung, eine vermeintliche Schwierigkeit des Textes ausläßt, um ständig die orthodoxe Lehre zu wiederholen. Daß die Schwierigkeiten, an denen sich die Auslegung mit Vorliebe entzündet, häufig aus einer falschen Übersetzung des Textes resultieren oder von einem mißverstandenen Literalsinn ausgehen¹⁰⁴, mindert nicht den Ernst des Unternehmens, denn letztlich provozieren nicht die Textschwierigkeiten die Länge und Intensität der dogmatischen Auseinandersetzung, sondern die Irrlehrer, die durch eine ihren Ansichten dienliche Interpretation bestimmte Stellen des Evangeliums für sich reklamiert hatten¹⁰⁵. Was heutigen Lesern wie ein ermüdendes Wiederholen von

¹⁰⁰ Tr. 58, 3 (473, 18/21).

¹⁰¹ Tr. 1, 12 (7, 4 f.).

¹⁰² Tr. 119, 4 (660, 27/31).

¹⁰³ Tr. 1, 17 (10, 23/7).

¹⁰⁴ Vermeintliche logische Widersprüche im Text sind häufig der Ausgangspunkt der Auslegung. Vgl. Anm. 138.

¹⁰⁵ Tr. 36, 6 (327 f.). Die Auseinandersetzungen mit den Häretikern, mit Doketen, Manichäern, Fatumgläubigen, Arianern, Sabellianern, Donatisten und Pelagianern sind in einzelnen Predigten so stark, daß sie die Kämpfe widerspiegeln, in die sich Augustinus gerade verwickelt sieht, und Anhaltspunkte zu geben vermögen für die Datierung einiger Predigten. Vgl. dazu A.-M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustiniennes* (Paris 1965) = *Études Augustiniennes*. Allerdings weiß Augustinus, daß nicht alle von ihm namentlich genannten Häresien noch virulent sind. Bezüglich der Arianer vermutet er, daß sich noch einige Anhänger in Hippo befinden. Vgl. Tr. 40, 7 (354, 3/11).

Selbstverständlichkeiten vorkommt, war für Augustinus die unumgängliche Notwendigkeit, im Sinne der schon erwähnten Wechselwirkung von Glaubensregel und Schriftauslegung den Glaubenssinn der Kirche aus der Schrift zu eruieren, der sich seinerseits aus der Auslegung der Schrift zu formieren begann. Auf der einen Seite war die Unterscheidung der beiden Naturen in Christus schon Teil dieser Regel, die die wörtliche Annahme der Niedrigkeitsaussagen des vierten Evangeliums möglich machte¹⁰⁶, auf der anderen Seite aber war dieser Glaubenssatz noch angefochten und verlangte danach, durch ständige Konfrontation mit dem Schrifttext gesichert zu werden. Dabei gilt wiederum, daß die konkrete Anwendung der normierenden Glaubensregel auf die einzelne Schriftstelle die Auslegung zu keinen neuen Ergebnissen führt und der Text nicht vorbehaltslos, sondern aus dem Blickwinkel der drängenden theologischen Probleme angegangen wird. Umgekehrt wird aber ebenso das Bemühen sichtbar, die absolute Verbindlichkeit der ganzen Schrift zu sichern und die dogmatischen Sätze aus einer existentiellen Auslegung des Textes selbst zu erheben.

Nachdem die Anstöße und Ziele der Schriftauslegung Augustins angedeutet worden sind, muß kurz auf die Allegorese, die Methode dieser Auslegung, eingegangen werden. Sie ist von erheblicher Bedeutung, weil sie es Augustinus ermöglicht, das hinter den Worten der Schrift, besonders hinter ihren dunklen Stellen gelaubte Geheimnis zu lüften und die Behauptung von der uneingeschränkten Bedeutsamkeit eines jeden Wortes durchzuhalten. Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß die Allegorese nur Mittel der Auslegung ist, nicht die Auslegung selbst, ihr Ziel und Ergebnis. Diese Einschränkung ist wichtig, weil häufig allein aufgrund der allegorischen Auslegungsmethode der Wert der patristischen Exegese insgesamt beurteilt bzw. verurteilt wird. Desgleichen hängen die eingangs erwähnten Versuche, die Bedeutung der patristischen Exegese für die heutige Theologie und Verkündigung darzutun, in ihrem Erfolg davon ab, ob es gelingt, die verhängnisvolle Gleichsetzung von Väterauslegung und Allegorese zu sprengen und die Ergebnisse von dem trügerischen Weg, auf dem sie gewonnen wurden, zu scheiden.

Die Kritik an der Allegorese beginnt mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese. Schon R. Simon sah in ihr nur „Spielereien des Geistes“, „geistreiche Ausschmückungen“, „mystische Tändeleien ohne Bedeutung und Reiz für urteilsfähige Leute¹⁰⁷“. H. de Lubac erinnert an ein Wort des Kardinals Perrone, in dem dieser die allegorischen Kunst-

¹⁰⁶ Vgl. etwa Tr. 79, 1 (525 f.).

¹⁰⁷ H. de Lubac, 493 f.

stücke Augustins spöttisch belächelt¹⁰⁸. R. C. Trench glaubte die Exegese Augustins retten zu können, indem er den Bischof selbst seine Allegorese nicht ernst nehmen ließ. Sie sollte nichts sein als unschuldiges, erbauliches, anmutig schimmerndes Spiel religiöser Phantasie, von dem auch der, der es anwandte, nicht mehr erwartete, als es in Wirklichkeit war¹⁰⁹. Dieser Ausweg dürfte für Augustinus verstellt sein. Die Allegorese ist für ihn nicht geistvolle Akkomodation der Schrifttexte an religiöse Einfälle, sondern — vor allem für das Alte Testament — die einzig mögliche Weise der Auslegung¹¹⁰. Natürlich ist ein subjektives Moment nicht zu vermeiden, wenn die Väter das Kaleidoskop der Auslegung schütteln¹¹¹, denn es gehört zum Wesen der Allegoristik, wie H. von Campenhausen sagt, „daß sie sich immer mehr zu rechtfertigen und zu bestätigen scheint, je rücksichtsloser und konsequenter man sie anwendet. Sie ist in ihren Ergebnissen so wenig zu widerlegen wie das Vorurteil, von dem sie ausgeht, vom Text her zu kontrollieren ist“¹¹². Diese blendende Formulierung trifft, läßt aber aus, daß die subjektive Willkür nichtsdestoweniger gebunden bleibt — wenigstens soweit es Augustinus angeht — an die Mitte der Schrift und das Ziel aller Auslegung. Betrachtet man die Allegorese als Einlegung in die Texte und nicht als deren Auslegung¹¹³, so ist sie es doch nur innerhalb der Grenzen, die von dem an die Glaubensnorm gebundenen Vorverständnis der Schrift der geistlichen Auslegung gesteckt sind.

Der zweite Anklagepunkt gegen die Allegorese neben der Willkür betrifft den ihr innewohnenden Effekt, die Geschichtlichkeit der Bibel auszuhöhlen. Dafür sammelt sie einen reichen Schatz an Analogien zu den aus der Psychoanalyse bekannten individuellen Spontanprodukten, die von C. G. Jung mit einem Wort Augustins Archetypen genannt werden. Auf diese Übereinstimmung hat K. H. Schelkle hingewiesen¹¹⁴, weniger

¹⁰⁸ Ebd. 493, Anm. 163: „Um die vergnüglichen Einfälle seiner Phantasie zu üben und die Lust seiner Hörer zu wecken, gefiel er sich darin, sie mit Spielen und allegorischen Erwägungen zu unterhalten.“ Vgl. dagegen Tr. 120, 8 (663, 9/11): *Nam ista quae per se ipsa manifesta sunt, quid singula etiam significant, quaerere sanctae quidem deliciae sunt, sed otiosorum, quod non sumus nos.*

¹⁰⁹ Nach H. Roles, 111, Anm. 47.

¹¹⁰ De doctrina christiana 3,73 (CSEL 80, 99, 3/6 Green).

¹¹¹ Dieses Bild gebraucht A. Stüiber, *Refrigerium interim*. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Bonn 1957) = *Theophaneia* 11, 12, Anm. 2, um die Versuche zu kennzeichnen, frühchristliche Kunstwerke biblischen Inhalts mit Hilfe der patristischen Exegese zu deuten.

¹¹² H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*² (Stuttgart 1956) = *Urban-Bücher* 14, 52.

¹¹³ Vgl. K. H. Schelkle, *Von alter und neuer Auslegung*, 210.

¹¹⁴ K. H. Schelkle, *Auslegung als Symbolverständnis*, 150.

um die Allegorese als Methode für die heutige Exegese zu retten¹¹⁵, als vielmehr um Verständnis dafür zu wecken, daß die Allegorese nicht im biblisch-historischen, wohl aber im individuell-seelischen Bereich gültige Einsichten vermitteln kann. Das gilt auch für Augustinus, denn wie M. Pontet bemerkt, wird die Landschaft Palästinas in seiner Exegese zur Landschaft der Seele¹¹⁶. Der Vorwurf der Ungeschichtlichkeit trifft die Allegorese jedoch nicht uneingeschränkt. Schon H. Lietzmann hat betont, typologische und allegorische Auslegung seien die Mittel gewesen, mit deren Hilfe die zum Selbstbewußtsein erwachte Christenheit das Alte Testament dem jüdischen Volk entrissen und zu ihrem eigenen Grundbuch gemacht habe¹¹⁷. Ein Beharren auf dem Buchstaben hätte das Alte Testament den Juden ausliefern oder im Strudel der markionitischen Ablehnung untergehen lassen müssen¹¹⁸. Legitimiert durch das Vorgehen des Neuen Testamentes, insbesondere des Paulus¹¹⁹, haben die Väter ein ganzes Netz feiner Fäden allegorischer Auslegung — im Einzelfall unterschiedlich haltbar, in ihrer Summe jedoch unzerreißbar — über das Alte Testament geworfen und als Heilige Schrift in die christliche Verkündigung eingebracht¹²⁰. Daß mit der Rettung des Alten Testamentes die

¹¹⁵ K. H. Schelkle, Von alter und neuer Auslegung, 210: Eine Methode, „die wir nicht mitvollziehen können“. Vgl. auch O. Loretz, Die hermeneutischen Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils, 473, Anm. 13; ders., Die Wahrheit der Bibel, 131; R. Gögler, 392.

¹¹⁶ M. Pontet, 564; 568.

¹¹⁷ H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, Bd. 1: Die Anfänge⁴ (Berlin 1961) 265.

¹¹⁸ H. de Lubac, 63/72; H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, 174/93.

¹¹⁹ R. Gögler, 98/105; J. Daniélou, Les figures du Christ dans l'Ancien Testament. „Sacramentum futuri.“ Études sur les origines de la typologie biblique (Paris 1950) = Études de Théologie Historique, 257 f.; L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen (Reprogr. Nachdruck Darmstadt 1969) = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2, 43, 70/249.

¹²⁰ Zur Zeit Augustins war das Band zwischen Altem und Neuem Testament schon fest geknüpft. Vgl. H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, 335. Daß die allegorische Auflichtung des Alten Testamentes jedoch noch nicht selbstverständlich war, zeigt die Bekehrungsgeschichte Augustins. Die wörtliche und damit unannehmbare Deutung mußte erst von Ambrosius durch ein mit allegorischen Mitteln gewonnenes geistliches Verständnis ersetzt werden, bevor das Alte Testament für Augustinus zu sprechen beginnen konnte. Vgl. Confessiones 6, 3/5 (CSEL 33, 117, 19/23; 119, 12/7; 121, 19/22 Knöll); G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (Darmstadt 1962) 119; A. Allgeier, 6; J. Pépin, A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie, in: Studia Patristica, Vol. I (Berlin 1957) = TU 63, 400/4. Augustinus hat an der Integration des Alten Testamentes in das Neue und in den Glaubensbesitz der Kirche sein ganzes Leben hindurch gearbeitet. Vgl. M. Pontet, 585; 560.

ungeschichtliche Methode der Allegorese eine geschichtliche Tat vollbracht hat, ist nicht zu bezweifeln. Moderne Hermeneutiker fassen das mit der allegorischen Methode verbundene historische Interesse sogar noch weiter. Nach E. Fuchs wollten die Väter den Abstand des Auslegers zum Text sowohl respektieren als auch überwinden. Um beides zu erreichen, benutzten sie die allegorische Methode. „Gerade ihre bewußte Allegorese wußte um die historische Frage¹²¹.“ Über jeden apologetischen Nutzen hinaus diente die Allegorese aber vor allem dazu, mittels der Auslegung der Schrift eine biblisch begründete Spiritualität zu entwickeln¹²².

Was die allegorische Methode bei Augustinus angeht, so ist sie in den Vorträgen zum Johannesevangelium nicht allgegenwärtig. Durch Wortassoziationen angeregte allegorische Einschübe sind selten¹²³. Bei der Auslegung von Gleichnissen kann Augustinus auf die allegorische Ausschmückung der Details ganz verzichten. Selbstverständlich ist auch, daß Augustinus am Literalsinn des vierten Evangeliums und an der Geschichtlichkeit der Worte und Wunder Jesu festhält, selbst dann, wenn offensichtlich theologische Reflexionen des Evangelisten vorliegen¹²⁴. Wo die allegorische Auslegung begegnet, kann sie unterschiedlich eng an den Text gebunden bleiben, je nachdem wie sehr sie sich dem typologischen Rang der Verknüpfung von Text und Auslegung nähert. Eine scharfe Trennung zwischen Typologie und Allegorese ist zwar nicht möglich und von den Vätern auch kaum intendiert¹²⁵, eine gewisse Unterscheidung läßt sich gleichwohl treffen, was schon daraus zu ersehen ist, daß nicht die allegorische Ausschmückung, wohl aber die typologische Auslegung einen gewissen Konsens in der patristischen Exegese erreicht.

Typologische Auslegung im engeren Sinn liegt dann vor, wenn eine heilsgeschichtliche Verbindung zwischen den beiden Testamenten hergestellt wird. Augustins Vorträge über das Johannesevangelium bieten dafür zahlreiche Beispiele. Von besonderem Interesse und der augustinschen Auslegung eigentümlich sind vor allem die Fälle, in denen Christus, die

¹²¹ E. Fuchs, 306.

¹²² H. de Lubac, 72.

¹²³ Vgl. etwa die Auslegung des Schwurs auf Abrahams Hüfte in Tr. 43, 16 (380, 27/46). Eine nach Wortgruppen geordnete Übersicht über die allegorische Auslegung in den Vorträgen zum Johannesevangelium bietet H. Roles, 196/201.

¹²⁴ H. Roles, 194.

¹²⁵ Zur Unterscheidung von Typologie und Allegorese vgl. die Ausführungen und Literaturhinweise bei W. Hagemann, *Sacramentum Scripturae*. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus (Maschinenschriftl. Diss. Rom 1966/67) 308/10. (Die Arbeit erscheint demnächst im Druck.) Vgl. ebenso K. H. Scheikle, *Von alter und neuer Auslegung*, 209/12; H. de Lubac, „Typologie“ et „Allégorisme“ = RSR 34 (1947) 180/226.

Mitte des Heils, nicht nur als Antitypus dem alttestamentlichen Menschen, sondern zugleich als Prototypus dem Christen gegenübergestellt wird, in denen also die heilsgeschichtlich-typologische Linie über die neutestamentliche Mitte hinausgeführt wird, um die Existenz des Christen miteinzuschließen. Hier handelt es sich nämlich wiederum um eine existentielle Auslegung der Schrift, die nicht nur eine äußerliche Aktualisierung, Adaptierung oder Akkommodation des Textes darstellt, sondern versucht, in objektiver Weise die Stationen des Heilshandelns Gottes mit der Gegenwart des Christen zu verbinden sowie anagogisch-eschatologisch auf seine Zukunft hin auszuweiten.

Einige Texte aus den Vorträgen zum Johannesevangelium mögen das verdeutlichen. Bei der Erklärung der Verborgenheit Christi auf dem Laubhüttenfest geht Augustinus, auf Paulus rekurrierend, davon aus, daß alle Ereignisse im Alten Testament Schatten der zukünftigen Dinge sind. Das Laubhüttenfest erinnert an die Befreiung des Volkes aus Ägypten und seinen Zug durch die Wüste zum Land der Verheißung; es weist aber auch voraus auf uns, die wir als Glieder Christi „herausgeführt worden sind aus Ägypten, wo wir dem Teufel als dem Pharao dienten, wo wir Laubwerke in irdischen Gelüsten vollbrachten und uns damit viel Mühe machten. Denn uns hat Christus, da wir sozusagen Ziegelsteine verfertigten, zugerufen: ‚Kommt zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid.‘ Von dort herausgeführt durch die Taufe wie durch das Rote Meer — rot deshalb, weil durch das Blut Christi geheiligt —, sind wir nach dem Tod aller unserer Feinde, die uns verfolgten, d. h. nach Tilgung aller unserer Sünden, übersetzt worden.“ Das Land der Verheißung haben wir damit aber noch nicht erreicht. Wie Christus auf dem Laubhüttenfest verborgen war, so wohnen wir auf dem Weg durch die Wüste der Welt verborgen in den Zelten und haben Durst. „Jedoch wir sollen dürsten, um gesättigt zu werden. Denn ‚selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen gesättigt werden‘. Und unser Durst wird gestillt aus dem Felsen in der Wüste; denn ‚der Fels war Christus‘, und er wurde mit dem Stabe geschlagen, daß Wasser flösse. Damit es aber floß, wurde er zweimal geschlagen, weil es zwei Kreuzesbalken gibt. Dies alles, was im Vorbild geschah, wird in uns offenbar. Und es ist nicht bedeutungslos, was vom Herrn gesagt ist: ‚Er ging hinauf am Tage des Festes, aber nicht öffentlich, sondern gleichsam heimlich.‘ Denn das gerade war im geheimen vorhergebildet worden, daß Christus an diesem Fest verborgen war, weil das Fest die der-einst auf der Wanderschaft begriffenen Glieder bedeutete¹²⁶.“ Die Verschränkungen dieses außerordentlich dichten Textes sind zahlreich. Das Schicksal des israelitischen Volkes wird zum Vorbild für das Leben der

¹²⁶ Tr. 28, 9 (282 f.).

Christen im Leibe Christi in dieser Welt. Christus selbst aber ist die Mitte, die wirksame Gegenwart, die die alttestamentliche Vergangenheit und die christliche Zukunft sammelt und verbindet. Die Gegenüberstellung von Verheißung und Erfüllung wiederholt sich nicht nur auf den verschiedenen heilsgeschichtlichen Ebenen, sondern schafft auch eine aufsteigende Linie, auf der diese Ebenen als Verheißung oder Erfüllung einander ablösen. Die aus dem Alten und Neuen Testament herangezogenen Schriftstellen werden von Augustinus nicht zum ersten Mal in dieser Zusammensetzung zu einer heilsgeschichtlichen Schau typologisch verbunden. Sie entstammen einem Lehrstück über das Lebenswasser, das bis in die Anfänge kleinasiatischer Theologie zurückverfolgt werden kann¹²⁷. Bezeichnend für Augustinus aber ist die Eschatologisierung der Auslegung. Während die vorhergehende Tradition sich darauf beschränkt hatte, die alttestamentlichen Vorbilder und die Verheißung des Lebenswassers aus Jo 7 im Kreuz erfüllt und im Taufsakrament weiterwirkend zu sehen, betont Augustinus den Vorläufigkeitscharakter des Sakramentes sowie des Wandels der Christen *in deserto*, vorgebildet in der Verborgenheit Christi auf dem Fest, das wiederum ein Hinweis ist auf die Verborgenheit Christi im Fleisch, die noch der Enthüllung harret. Denn immer noch verdunkelt der Schatten das Licht¹²⁸. Auf diese Weise erreicht Augustinus eine existentielle Auslegung der Schrift, bei der der heilsgeschichtliche Weg vom Alten Testament über Christus typologisch bis in die christliche Gegenwart und deren eschatologische Zukunft verlängert wird.

Eine ähnlich enge Verflechtung der heilsgeschichtlichen Stationen begegnet in einem Abschnitt aus dem 34. Vortrag zum Johannesevangelium. „Und wem folgen die Befreiten und Aufgerichteten, wenn nicht dem Lichte, von dem sie hören: ‚Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird nicht im Finstern wandeln?‘ Denn der Herr erleuchtet die Blinden. Erleuchtet werden wir also jetzt, Brüder, indem wir die Salbe des Glaubens haben. Es ging nämlich voraus sein Speichel mit Erde, womit der Blinde gesalbt werden sollte. Auch wir sind von Adam her blind geboren und empfangen das Werk seiner Erleuchtung. Er mischte Speichel mit Erde: ‚Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.‘ Er mischte Speichel mit Erde; darum ist vorhergesagt: ‚Die Wahrheit ist von der Erde erstanden.‘ Er selbst aber hat gesagt: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.‘ Die Wahrheit werden wir genießen, wenn wir sehen werden von Angesicht zu Angesicht¹²⁹.“ Diese eschatologische Vollendung wird von

¹²⁷ H. R a h n e r, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7, 37. 38*, in: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964) 221/35.

¹²⁸ Tr. 28, 9 (283, 37).

¹²⁹ Tr. 34, 9 (315, 1/11).

Augustinus dann noch weiter ausgeführt, ebenso die sittliche Verpflichtung, die sich aus unserer Heilung von Lahmheit und Blindheit ergibt¹³⁰. Im übrigen bewegt sich die Auslegung in den Bahnen, die am vorausgegangenem Beispiel als charakteristisch für die existentielle Interpretation des Augustinus beschrieben worden sind. Wiederum ist Christus, seine Menschwerdung und sein heilendes Tun, die Mitte, die auf Adams Tat zurückweist und die Existenz und Vollendung des Christen begründet.

An anderen Stellen vermischt sich die im strengen Sinne typologische Auslegung mit der allegorischen Deutung einzelner Details des biblischen Textes oder bleibt überhaupt in der allegorischen Interpretation stecken, ohne daß das Ziel der Auslegung dadurch verdunkelt oder verfehlt würde¹³¹. Die existentielle Auslegung sorgt dafür, daß kein Wort der Schrift als nebensächlich übergangen oder nur in seiner historisch-vergangenen Bedeutung beachtet wird. Da sie aber von der kontrollierenden Glaubensregel ausgeht und auf die Verwirklichung des Doppelgebotes der Liebe hinzielt, trägt sie weder in den Text hinein, was dem geistlichen Sinn der Schrift im Lichte der gesamten Offenbarung widersprechen, noch holt sie aus ihm heraus, was mit dem gläubigen Vorverständnis der Schrift nicht übereinstimmen würde.

Nachdem der Inhalt der existentiellen Auslegung des Johannesevangeliums durch Augustinus anhand weniger Beispiele nach Absicht und Methode skizziert worden ist, muß die oben zurückgestellte Frage noch einmal aufgegriffen werden, in welchem Verhältnis die augustinsche Auslegung zu der von der gegenwärtigen Hermeneutik verlangten existentiellen Schriftinterpretation steht. Meinen beide dasselbe? Negativ abgrenzend ist zu sagen, daß Augustins Auslegung mit dem Programm der Entmythologisierung, in dessen Gefolge — geschichtlich gesehen — die Forderung nach einer existentiellen Interpretation der Schrift ausdrücklich erhoben worden ist¹³², nichts zu tun hat. Doch sind beide nicht notwendig miteinander verbunden. Existentielle Auslegung bedeutet für sich und unabhängig von aller Entmythologisierung „den Bezug des Wortes Gottes auf die konkrete Existenz des Menschen¹³³“. Dabei ist der nach Verstehen verlangende Mensch, der sich vom Worte Gottes treffen, heilen oder richten läßt, selbst schon hermeneutisches Prinzip für das Wirksamwerden der Schrift, die ihn zu einem besseren Selbstverständnis seiner Existenz vor Gott führt¹³⁴. Für den Prediger heißt Auslegen der Schrift nicht nur, die historischen und

¹³⁰ Tr. 34, 9 (315, 12—316, 36).

¹³¹ Vgl. Tr. 7, 10/2; 7, 21; 16, 1; 17, 8/11; 24, 5/7; 25, 5/7; 44, 6; 122, 4. 7 f.

¹³² F. Mußner, 12.

¹³³ Ebd. 14.

¹³⁴ Ebd. 16.

philologischen Schwierigkeiten des Textes zu überwinden, sondern mehr noch die Starrheit der Herzen seiner Hörer zu lösen. Prediger und Hörer müssen nicht nur sprechend, bzw. mitdenkend den Text auslegen, sondern sich in ihrer Existenz vom Text auslegen lassen. Auslegen und Verstehen der Schrift verlangen die Wechselwirkung einer Übersetzung der Schrift in die Verstehensmöglichkeiten des Hörers ebenso wie dessen Eingehen auf den durch die verstandene Schrift vermittelten Anspruch Gottes. Daß diese nach den Ausführungen von F. M u ß n e r angedeutete Charakterisierung existentieller Schriftauslegung mit den Intentionen augustinischer Exegese völlig übereinstimmt, braucht nicht mehr eigens nachgewiesen zu werden. Zu ergänzen ist allein, daß Augustins Auslegung nicht nur vom hermeneutischen Prinzip des menschlichen Gewissens ausgeht¹³⁵; sie erschöpft sich auch nicht in einer moralischen Anwendung des Gehörten. Sie ist, wenngleich subjektiv gefärbt, heilsgeschichtlich orientiert und übersieht in ihrer typologischen Gebundenheit neben der individuellen nicht die kirchliche Existenz¹³⁶ des gläubigen Hörers als eines Gliedes am Leibe Christi.

4. Ergebnis

Nicht leicht zu beantworten ist die generelle Frage, ob Augustinus mit seiner Auslegung den eigentlichen Anliegen des Johannesevangeliums gerecht geworden ist. Positiv, trotz etlicher Einschränkungen, urteilt M. Pontet, in wesentlichen Punkten müsse eine „Koinzidenz der Gedanken beider, des Evangelisten und seines Kommentators“ festgestellt werden¹³⁷. Doch sind auch etliche Divergenzen nicht zu übersehen. Die literarische Eigenart des Johannesevangeliums ist Augustinus weithin verschlossen geblieben. Die kreisenden Gedanken des Evangelisten, das meditative Wiederholen bestimmter Bildworte lassen den lateinischen Prediger immer wieder nach der logischen Folgerichtigkeit des Gedankenganges fragen¹³⁸, dagegen die innere Dramatik des Evangeliums, die die Entwicklung vorwärtstreibenden und Spannung schaffenden Mißverständnisse übersehen. Die gestufte Komposition des Hirtengleichnisses z. B. hat

¹³⁵ Vgl. G. Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik, in: Die neue Hermeneutik, 146: „Hermeneutisches Prinzip ist der Mensch als Gewissen“.

¹³⁶ F. M u ß n e r, 20 f.

¹³⁷ M. Pontet, 578; die Einschränkungen ebd. 569.

¹³⁸ Während sich die moderne Exegese damit begnügt, den Widerspruch zwischen Jo 1, 29 u. 31 als temporale Verschiebung, Rückschau oder Vorwegnahme zu erklären (vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Teil I [Freiburg 1965] = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4, 1, 284), nimmt Augustinus ihn zum Anlaß, ausführlich über das Taufverhältnis und die Taufpraxis der Donatisten zu sprechen. Vgl. Tr. 4/6 (31/67).

Augustinus nicht verstanden; die allegorische Ausdeutung vieler Details verwischt die Sinnspitze der Aussage¹³⁹. Den Höhepunkt der Auseinandersetzung Jesu mit den Juden, die in der Anschuldigung gipfelt, die Juden hätten den Teufel zum Vater, verpaßt Augustinus und biegt ihn um zu einer verhältnismäßig gleichmütigen Abweisung der Manichäer¹⁴⁰. Wenn Auslegung bedeutet, die Brücke zu schlagen zwischen dem Text von damals und den Hörern von heute¹⁴¹, wird man zugeben müssen, daß Augustinus den ersten Pfeiler dieser Brücke zu leicht gebaut hat, und der Bogen des Verstehens vornehmlich auf der aktuellen Interpretation aufruhrt. Das nötigt andererseits aber wiederum zu der Feststellung, daß Augustinus in einem wesentlichen Punkt mit Johannes übereinstimmt. Beide wollen die Offenbarung der Christusbotschaft tradieren, indem sie sie in Zeit und Raum ihrer eigenen Gegenwart übersetzen.

Wichtiger noch als die Frage nach der Authentizität des augustinschen Johanneismus ist die nach dem bleibenden Wert der patristischen Schriftauslegung, auf die abschließend unter Berücksichtigung der an Augustins Vorträgen zum Johannesevangelium gemachten Beobachtungen eine Antwort versucht werden soll. Die patristische Exegese verdient mehr als nur ein historisches Interesse an den überholten Formen ihrer Schriftauslegung. Sie ist auch mehr als nur eine Fundgrube für hervorragende Zeugnisse und brillante Formulierungen biblisch gefärbter Frömmigkeit. Sie muß in ihrem Charakter als Auslegung der Schrift ernstgenommen werden. Skepsis gegenüber der patristischen Exegese ist allein dann berechtigt, wenn der falsche Vergleichspunkt gewählt, d. h. wenn sie an den Methoden und Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese gemessen wird. Diese kann in der Tat von der Auslegung der Väter kaum Hilfe und Bereicherung erfahren. Schränkt man aber das Verstehen nicht ein auf den anfänglichen, zeit- und ortsgebundenen Sinn der Schrift, sondern weitet es aus auf das, was, in der Schrift verborgen, das Wort Gottes heute sagen will, wird man die Auslegung der Väter wiederum nicht einfach übernehmen, aber doch auf das Paradigmatische der Regeln und Inhalte ihrer Auslegung abhören dürfen. Wörtliche und geistliche Auslegung, historisch-kritische und existentielle Exegese sind keine Gegensätze, die einander ausschließen oder nach Belieben ausgewechselt werden könnten¹⁴². Es darf heute keine Auslegung der Schrift mehr geben, die den von der modernen Exegese gelegten Grund eines zutreffenden Verständnisses des Textes mißachtet und

¹³⁹ Tr. 46 f. (398/413).

¹⁴⁰ Tr. 42, 10 f. (369 f.).

¹⁴¹ R. Pesch, Grundsätze zur Auslegung des Neuen Testaments, in: Die hermeneutische Frage in der Theologie, 288 f.; R. W. Funk, Das hermeneutische Problem und die historische Kritik, in: Die neue Hermeneutik, 231.

¹⁴² H. de Lubac, 497, Anm. 184.

die existentielle Bedeutung übersieht, die im literarischen Sinn der Schrift selbst beschlossen liegt. Es darf aber gewünscht werden, daß die Auslegung nicht dabei stehenbleibt und das nie endgültig auszulegende Wort Gottes immer wieder neu in alle Dimensionen des Verstehens zu übersetzen versucht, damit nicht, wie H. de Lubac zu bedenken gibt, Theologie und Spiritualität aufhören schriftgemäß zu sein, weil die Auslegung der Schrift nicht theologisch und spirituell genug ist¹⁴³.

¹⁴³ Ebd. 493, Anm. 161.

Actio und Contemplatio bei Gregor dem Großen*

Von Prof. Dr. Suso Frank, Mainz

Einleitung

Papst Gregor (540—604) gehört nicht zu den bahnbrechenden Förderern unserer Theologie. Doch sicher wäre es ungerecht, ihn darob in die theologiegeschichtliche Kategorie der Randexistenzen abzuschieben. Vor allem für die mittelalterliche Theologie ist Gregor von fundamentaler Bedeutung: Sie lebt in ihrem Rückgriff auf die Theologie der Väterzeit weithin einfach von Gregor. Der Hinweis auf den Fall unseres Fragekreises muß genügen: In den vier Quästionen (179—182 II—II), in denen Thomas über das aktive und kontemplative Leben spricht, zähle ich 50 Anführungen Gregors!

Gregor kommt etwa mit 34/35 Jahren nach einem Leben im Staatsdienst zum klösterlichen Leben und zur Theologie. Er bringt keine großartige klassische oder philosophische Bildung mit — trotz seines längeren Aufenthaltes in Konstantinopel (ca. 579—585 als Apokrisiar) lernt er nie Griechisch. Er wehrt sich dagegen, die „Worte Gottes unter die Regeln des Donatus zu beugen“. Was er vom jungen Benedikt sagt, der sich von seinen Studien in die Einsamkeit zurückzog, ist sicher auch sein eigenes Bekenntnis: „*Scienter nescius et sapienter indoctus (recessit)*“².

Auch von der reichen theologischen Überlieferung wird Gregor nicht gar vieles zu selbstverständlichem Besitz: Hilarius, Augustinus, Ambrosius und Cassian³. Durch diese Vorlagen war auch der Schritt zu deren Quellen möglich. In der Deutung der Schrift folgt er der allegorischen Methode⁴. Im Gefolge des drei- oder vierfachen Schriftsinns baut er manchmal recht wundersame Gebäude über dem Schriftwort auf⁵.

* Folgende Ausführungen geben in leicht überarbeiteter und etwas erweiterter Form meine Probestvorlesung vor der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster am 7. Februar 1968 wieder.

¹ *Moralia*, ep. miss. 5 (PL 75, 516 B). Zur Unkenntnis des Griechischen vgl. Ep. VII 29 (MG Epist. I 1, 476 Ewald-Hartmann): *quamvis graecae linguae nescius . . .*; XI 55 (I 2, 330): *Nam nos nec graece novimus . . .*

² *Dial. lib II praef.* (72 Moricca).

³ Vgl. dazu die Einleitung von R. Gillet, *Morales sur Job* (SC 32) 20—81: *La doctrine spirituelle*. Von ernster theologischer Kontroverse wird Gregor glücklicherweise auch nicht angefordert. Geradezu peinlich wirkt seine eingestandene Unkenntnis des Homöers Eudoxius von Konstantinopel: Ep. VII 5 (I 1, 448).

⁴ Vgl. H. de Lubac, *Exégèse médiévale I* 1 (Paris 1959) 187—190.

⁵ Mehrfach zitiertes Beispiel dafür: *Moralia XXXI 2* (PL 76, 571 C/73 B).

Was Gregor aber mitbringt in die Theologie und damit eben doch zu einer eigenen Weise des Theologisierens kommt, ist er selbst, seine eigene Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit lebt vom römischen Erbe mit dem Selbstbewußtsein für Rom und Italien („mein Land“). Auf dem Gebiet der Verwaltung und der Politik zeigt er einen überraschenden Sinn für die Wirklichkeit und ein erstaunliches Gespür für die größeren Möglichkeiten der Zukunft (Herauslösung Roms aus dem Zustand des „Reichspatriarchates“ und mutige Ausrichtung nach „Westen“).

Seine Persönlichkeit ist dazu geprägt von der asketisch-monastischen Haltung: 574/575 verwandelte er den väterlichen Palast auf dem Clivus Scauri in das St.-Andreas-Kloster und wird dort selber Mönch⁶. Unter Abt Valentius (aus der Valeria) läßt er sich in ein Mönchsleben einführen, das aus der gesamtmonastischen Tradition schöpft⁷. Während er nie über die Eltern berichtet, erzählt er von drei Tanten (Schwestern seines Vaters), die mit ihrem jungfräulichen Leben tiefen Eindruck auf ihn machten⁸. Die asketische Haltung führt ihn zur Weltüberlegenheit und Weltverachtung. Das Monasterium ist ihm die Insel der Ruhe in der untergehenden Welt⁹.

Die Erfahrung des Leidens und der Krankheit ist ein letzter Grundzug seines Wesens. Mit ihr korrespondiert ein ausgeprägtes Sündenbewußtsein: „Ich bin wahrlich ein sündiger Mensch. Täglich fehle ich ohne Unterlaß gegen den allmächtigen Gott. So hoffe ich, es werde mir zum Nutzen gereichen vor seinem Gerichte, daß mich unaufhörlich alle Tage Schläge treffen“¹⁰.

⁶ Zusammenfassende Besprechung und Auswertung der literarischen und archäologischen Zeugnisse bei G. Ferrari, *Early Roman Monasteries* (Rom 1957) 138—151.

⁷ Die Beziehung Gregors zu Benedikt braucht hier nicht dargestellt zu werden. Der zuletzt von O. Porcel, *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la „Regula Monachorum“* (Washington 1951) versuchte Aufweis einer Abhängigkeit Gregors vom Mönchtum der *Regula Benedicti* und einer Zugehörigkeit des Mönchspapstes zum benediktinischen Mönchtum ist entschieden abgelehnt worden von K. Hallinger, *Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt* = *Studia Anselmiana* 42 (1957) 231—319. G. Ferrari, a.a.O. 379—389 schließt ein eindeutig benediktinisches Mönchtum für die römischen Stadtklöster vor dem 8. Jh. aus.

⁸ *Dial. lib. IV 17 (254 (Moricca); Hom. in Evgl. II 38, 15 (PL 76, 1290 D/92 B): Tres pater meus sorores habuit, quae cunctae tres sacrae virgines fuerunt: quarum una Tharsilla, alia Gordiana, alia Aemiliana dicebatur . . .*

⁹ Die bei Gregor häufig vorkommende Wendung des *saeculum senescens*, die aus dem augustinischen Sechszitalterschema genommen ist, darf nicht leichthin vom „historischen Verfallsbewußtsein“ her interpretiert werden, sondern ist vom „theologischen Hinfälligkeitsgedanken getragen“ und von daher zu verstehen. Vgl. P. E. Hübinger, *Spätantike und frühes Mittelalter* (Darmstadt 1959) 9.

¹⁰ *Ep. V 36 (I 1, 319).*

Der so gezeichnete Gregor ist im literarischen Werk des Papstes aufspürbar und spricht in seiner Theologie allenthalben mit.

Die wichtigsten Werke, die besonders relevant für unser Thema sind, heißen: 1. *Moralia in Job*: 35 Bücher, in der Zeit als Apokrisiar in Konstantinopel begonnen, 595 in Rom vollendet. — 2. Homilien zu Ezechiel: 22 Homilien in zwei Büchern, in den ersten Pontifikatsjahren, mindestens teilweise im Lateran gehalten. — 3. *Regula Pastoralis*: 590 in Rom geschrieben. — 4. *Dialoge*: Vier Bücher, 593—595 in Rom verfaßt. — 5. Briefe: Im „*Registrum Epistolarum*“ in 14 Bänden gesammelt. (MGH, Epist. I/II Ewald-Hartmann).

Vita activa — vita contemplativa¹¹

1. Das aktive Leben

Im Anschluß an Ex 40, 5 („Der Mann mit der Meßschnur von sechs Ellen und einer Handbreite“) kommt Gregor in seinen Ezechielhomilien auf die beiden Lebensweisen zu sprechen: „Es gibt zwei Leben, zu denen uns der allmächtige Gott durch die Schrift führt, das aktive und das kontemplative Leben nämlich¹².“ Das aktive Leben sieht Gregor in den sechs Ellen der Meßschnur vorgebildet. Die Sechszahl veranlaßt ihn zur Assoziation mit den sechs Schöpfungstagen. Das kontemplative Leben ist in der einen „Handbreite“ angedeutet. Sie verknüpft er mit dem 7. Tag, an dem Gott nichts geschaffen hat — mit einer Handbreite kann man ja auch nichts vollenden, während an den sechs Schöpfungstagen in der Erschaffung der Welt Vollkommenheit erreicht wurde. Schon diese Aufteilung weist der *vita activa* eine *perfectio* zu, läßt aber die *vita contemplativa* in der Unvollendung.

Der Prediger fährt fort und spricht vom Inhalt der beiden Leben (formal liegt dabei eine seiner beliebten quasi-definierenden Beschreibungen vor, in denen nicht eine Sache erklärt, sondern eine Aufgabe umschrieben

¹¹ Das Thema fand bisher besondere Darstellung bei A. Menager, *La contemplation d'après S. Grégoire le Grand = La vie spirituelle* 9 (1923) 242 bis 282; *Le divers sens du mot „contemplatio“ chez S. Grégoire le Grand = La vie spir.* 59 (1939) Supplément 145—169; 60 (1939) Suppl. 39—56; C. Butler, *Western Mysticism* (London 1926); F. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregor des Großen Moralia und Ezechielhomilien* (Freiburg 1934); L. Weber, *Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen* (Freiburg/Schweiz 1947); G. Farkas, *Typische Formen der Kontemplation bei Gregor dem Großen* (Dissertation, Manuskript, Rom 1948; mir bislang nicht zugänglich); R. Rudmann, *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen* (St. Ottilien 1956); E. Mason, *Active and Contemplative Life. A Study of the Concepts from Plato to the Present* (Milwaukee 1961).

¹² Hom. in Ezechiel II 2, 7—8 (PL 76, 952 D/53 C).

wird): „Das aktive Leben meint: Dem Hungernden Brot reichen, dem Unwissenden das Wort der Weisheit künden, den Irrenden zurechtzuweisen, den stolzen Nächsten auf den Weg der Demut führen, für den Kranken Sorge tragen, jedem das Nötige geben und dafür sorgen, daß die uns Anvertrauten bestehen können¹³.“ — In gleicher Weise wird danach das kontemplative Leben umschrieben. Doch bleiben wir zunächst bei der gegebenen Umschreibung des aktiven Lebens.

Vita activa als äußere Tätigkeit

Die *vita activa* erweist sich damit als ein Leben, erfüllt von sichtbarer Tat. Die Tat ist hingeordnet auf den Nächsten in seiner leiblichen und seelischen Not. Das tätige Leben verrät sich so als ein Leben der Liebe und der Barmherzigkeit. Auf eine derartige Füllung hatte auch die erstangegebene Verbindung des aktiven Lebens mit dem Schöpfungswerk Gottes hingewiesen. Gregor glaubt, daß der einzelne Mensch die genannten Werke in ihrer ganzen Weite erfüllen kann, daher seine Formulierung, daß im aktiven Leben durchaus Vollkommenheit erreicht werden könne: *Activa enim vita perfecte teneri potest*¹⁴. Wenngleich diese Aussagen über das aktive Leben als Werk im Dienst am Nächsten sich bei Gregor öfter finden¹⁵, so ist damit doch nicht ihr eigentliches Wesen erfaßt.

Vita activa als innere Bereitung

Zur *vita activa* gehört auch ein innerliches Tun. An diese innere Seite des aktiven Lebens ist zu denken, wenn Gregor diesem den zeitlichen Primat vor dem kontemplativen Leben zuspricht: *Actionis namque tempus primum est*¹⁶. Diese Priorität kommt der *vita activa* zu, weil sich in ihr der Mensch von seinen Fehlhaltungen reinigt und durch die Übung der Tugend für die Vollkommenheit bereitet.

Askese

Wer das Gute will, also die wahre *vita activa* leben will, und nicht einfach im bloßen Mechanismus einer *actio terrena* stecken bleiben möchte¹⁷, der muß sich zuerst vom Bösen abwenden und zur Askese bereit sein; will er das nicht, so gleicht er dem Soldaten, der die Last der Schlacht nicht tragen, wohl aber den Triumph des Sieges in der

¹³ Ebda. II 2, 8 (953 A).

¹⁴ Ebda. (953 C).

¹⁵ Z. B. *Moralia* VI 56 (PL 75, 760 B/61 C).

¹⁶ *Moralia* VI 60 (763 D).

¹⁷ Ebda. VII 34 (784 A/85 B).

Stadt genießen möchte¹⁸. Deshalb umfaßt die *vita activa* bei Gregor auch das ganze Feld des asketischen Lebens. Er steht damit im Gefolge östlicher Tradition, wo durch die Systematisierung des geistlichen Lebens die Askese dem *bios praktikos* zugewiesen wurde (Origenes-Evagrius Ponticus-Cassian). Gregors Deutung der Askese innerhalb der *vita activa* geht jedoch eigene Wege. Wohl spricht er von der *maceratio corporis*, auch vom Fasten und Wachen als unbedingt erforderlichen asketischen Übungen. Allein, mehr Wert legt er auf geistige Askese. Der erfahrene Psychologe weiß um die Gefährlichkeit angestrenzter körperlicher Askese: *Dum caro fame afficitur, ad cupiditatem animus irritetur*¹⁹. Im *cruciare*, *macerare*, *castigare* hält sich Gregor an das im Gefolge stoischer Ethik von Basilius ins System der christlichen Askese eingebrachte „Maß des Notwendigen“²⁰ und an die ihm von Cassian überlieferte weise Bescheidung durch die *discretio*²¹. Gregor weiß auch darum — und daraus spricht wieder seine Lebenserfahrung —, daß die beste Askese nicht aus jenen Leiden kommt, die wir selber suchen, sondern jenen, die wir nur annehmen können: Krankheiten, Prüfungen, Mißerfolge, von denen er als *flagellae Dei* immer wieder spricht²². Dazu zählt Gregor auch — und greift damit die paulinisch-augustinische Linie auf — das Ertragen einer ungerechten, bösen Staatsmacht und erträgt deshalb im „leidenden Gehorsam“ die Last der unverständigen Regierung in Byzanz²³.

Diese Art der Askese mit ihrem Ziel der Unterordnung unter den Willen Gottes stellt die negative Seite des inneren Lebens im aktiven Leben dar. Ihr entspricht eine positive: Das Leben in den Tugenden. Wer sich um echte Askese müht, hat das vor allem im Werk der Tugenden zu erweisen²⁴. Es geht dabei zunächst um die Verwirklichung der vier Kardinaltugenden, und dann um den ganzen Kreis der sittlichen Tugenden, unter denen die *humilitas* besonders hervorgehoben ist: *magistra et mater omnium virtutum*²⁵.

¹⁸ Ebda. (785 B): . . . , *quid aliud quam et belli certamina in campo nesciunt, et triumphare in urbibus de bello concupiscunt*.

¹⁹ Hom. in Ez II 7, 19 (PL 76, 1024 D/25 B).

²⁰ Basilius, *Regulae fusius tractatae* 18 (PG 31, 965 B) u. ö.

²¹ Cassianus, *Conlatio* II (SC 42, 109—137 Pichery).

²² R. Gillet, *Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon S. Grégoire le Grand* = *Théologie de la Vie Monastique* (Paris 1961) 337^{ao} spricht von der „fameuse doctrine des flagella Dei“.

²³ Vgl. dazu E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* II (Tübingen 1933) 468—70.

²⁴ *Moralia* XXXI 102 (PL 76, 629 B/C).

²⁵ Ebda. XXIII 24 (265 B). Zur Tugendlehre Gregors vgl. L. Weber, *Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen* (Freiburg/Schweiz 1947) 211—222.

Begnadung durch Gottes Gaben

All dieses Tun füllt bei Gregor die *vita activa*, die wir damit als innere und äußere Leistung erfassen müssen. Allein, damit ist ihr ganzer Gehalt noch nicht ausgeschöpft. Gregor, der kranke und schwache Mensch, dazu mit dem manchmal peinlich wirkenden Sündenbewußtsein beladen, weist diese Leistung im aktiven Leben keineswegs dem Menschen ausschließlich zu. Alles menschliche Tun ist begleitet, inspiriert und gefördert von göttlicher Begnadung, konkretisiert in der Mitteilung der sieben Gaben des Heiligen Geistes²⁶. Sie bewirken die innere Reinigung und bringen die Taten der *vita activa* hervor (Bild von Empfängnis und Geburt). Gregor sieht dabei die Geistesgaben in den sieben Jobsöhnen vorgebildet²⁷. Jede Gabe hat in uns die Aufgabe, eine bestimmte sittliche Haltung zu gebären²⁸. Sind die Gaben des Heiligen Geistes auf diese Weise am Werk, dann kann die *vita activa* in ihr Ziel münden. Die Jobsöhne blieben nicht allein: Sie luden ihre drei Schwestern zu sich (Job 3, 13): *ad convivium sorores vocant*²⁹. Zu den geistgewirkten sittlichen Tugenden fügen sich damit die theologischen Tugenden, die Gregor in den Jobtöchtern verkörpert sieht. Sie freuen sich an den Werken, die ihre Brüder hervorgebracht haben und stärken sich daran wie an einer Speise. Zur Speise tritt nun mit ihnen der Trank und damit lenken sie zur Beschauung hin. Zunächst gehören auch noch die theologischen Tugenden zur *vita activa*; doch mit innerer Dynamik drängen sie zur Beschauung der *vita contemplativa*. Wir stehen damit an der Schwelle zum kontemplativen Leben. Brechen wir deshalb die Darstellung der *vita activa* ab. Soviel ist deutlich geworden: Aktives Leben meint bei Gregor nicht einen bestimmten Lebensstand, der sich dem Werk der Barmherzigkeit und Liebe hingibt. Die *vita activa* ist vielmehr die erste, grundlegende Stufe des Menschen auf dem Weg zur Vollendung³⁰.

2. Das kontemplative Leben

Kehren wir zu der oben erwähnten Textstelle der Ezechielhomilie zurück. Dort folgt auf die Umschreibung der *vita activa* die der *contemplativa*:

²⁶ Zur Rolle der sieben Gaben des Hl. Geistes bei Gregor vgl. A. Mitterer, Die Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre = ZkTh 49 (1925) 551–558.

²⁷ Moralla I 38 (PL 75, 544 B).

²⁸ Ebda. I 44 (547 A).

²⁹ Ebda. I 46 (548 A).

³⁰ Verdienstlichkeit und Notwendigkeit: Hom. in Ez I 4, 9–10 (PL 76, 809 B/10 B).

„Das kontemplative Leben meint, die Liebe zu Gott und zum Nächsten ganz im Geiste zu haben, dabei aber von jeder äußeren Tätigkeit auszuruhen und der Sehnsucht nach dem Schöpfer anhangen. Der Geist . . . glüht danach, das Antlitz seines Schöpfers zu sehen, . . ., sich unter die Himmelsbürger zu gesellen und sich ewiger Unvergänglichkeit im Anblick Gottes zu erfreuen³¹.“

Damit ist das kontemplative Leben vom aktiven abgehoben: Es ist der Zustand des Menschen, in dem er sich von äußerer Tätigkeit frei hält. Freilich bleibt ihm neben der Liebe zu Gott auch die zum Nächsten im Herzen. Damit ist es abgehoben gegen allen stolzen Egoismus heidnischer Kontemplation.

Innere Aktivität

Mit der eben gegebenen Bestimmung des kontemplativen Lebens will keine völlige Passivität gefordert sein.

Das kontemplative Leben ist voller innerer Aktivität: Erhebung zum Himmlischen / — das Weitmachen des Herzens — / sich dem unumschriebenen Lichte öffnen / — Zeichen der Sehnsucht, des Verlangens ausdrücken³². Zum kontemplativen Leben gehört gefahrvolles Angestrengtsein: Gregor vergleicht es mit der Ziege, die am höchsten und äußersten Felsen hängend weidet³³. Die Seele wird für einen Augenblick aus dieser Welt genommen³⁴, ja hinausgerissen³⁵. Diese Tätigkeiten erfüllen die kontemplative *quies*, die zur Gottesvereinigung führen soll. Dort hin sieht Gregor den Kontemplativen in dreifachem Aufstieg gelangen: Die Sammlung des Geistes in sich, die Einsicht in sein Gesammeltsein und schließlich das Hinaussteigen des Geistes über sich, um in der Schau des sichtbaren Schöpfergottes unterzugehen³⁶. Die eigentliche Kontemplation ist deshalb nur wenigen ganz erreichbar³⁷ und kann nur knappe Augenblicke andauern³⁸. Der Kontemplative erkennt die Nähe Gottes in dem

³¹ Hom. in Ez II 2, 8 (953 A/C).

³² Ebda. II 6, 12 (955 A/B); 16 (1007 B).

³³ Moralia XXXII 4 (PL 76, 636 A).

³⁴ Dial. lib. II 35 (131 Moricca).

³⁵ Das *rapi* findet sich sehr häufig bei Gregor.

³⁶ Hom. in Ez II 5, 8—10 (PL 76, 989 B/91 B) bes. (989 D): *Primus ergo gradus est ut se ad se colligat, secundus ut videat qualis est collecta, tertius ut super semetipsam surgat, ac se contemplationi auctoris invisibilis intendo subiciat.*

³⁷ Moralia VI 57 (PL 75, 761 C/62 C); XXXII 3—4 (PL 76, 636 A/B).

³⁸ Die Unbeständigkeit der Seele ist eine Folge des Sündenfalles. Auch dem erlösten Menschen mangelt die für dauernde Kontemplation nötige Stabilität. Vgl. R. R u d m a n n, Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen (St. Ottilien 1956) 51—56 mit Zusammenstellung und Auswertung der wichtigsten Texte.

Maße, in dem sie hier erfaßt werden kann³⁹. Über das Erleben der Nähe Gottes hinaus gibt Gott etwas von seinem Wesen zu schauen⁴⁰, das Gregor mit Helle, Licht und Klarheit verbindet⁴¹. Freilich bleibt alle Schau eben ein Schauen im Glauben⁴². Letzte Vollkommenheit wird ja der *vita contemplativa* im Diesseits nicht zugestanden — sie beläßt dem Menschen ein unerfülltes *desiderium*.

Äußere Betätigung

Die klassische Definition der *vita contemplativa* verlangt ein *quiescere ab exteriore actione*. Die äußere Ruhe darf nun wieder nicht absolut verstanden werden. Zur *quies contemplativa* zieht Gregor eine ganze Reihe von Aktivitäten, die mit der inneren Aktivität in Wechselwirkung stehen: *lectio divina*, *sacra meditatio*⁴³. Spricht Gregor dabei auch unbestimmt von *orationi vacare*, so ist damit der Gedanke an eine kontemplative Tätigkeit nicht unbedingt assoziiert. Das ändert sich jedoch, wenn wir Formeln entdecken, die eindeutig auf ein Tätigsein hinweisen: *peragere opus Dei*⁴⁴; *perficere opus divinum*⁴⁵. Solche Tätigkeiten erfüllen die kontemplative Ruhe, führen die Passivität zur Aktivität, die in der inneren Schau zu ihrer erreichbaren Vollendung kommt.

Zuordnung zur *vita activa*

Es bleibt noch zu bemerken, daß auch die *quies contemplationis* von göttlicher Begnadung lebt. Erinnern wir uns an die Deutung der Töchter Jobs: Sie kommen als Glaube, Hoffnung und Liebe dem aktiven Leben zu Hilfe und geleiten es hinüber in die Kontemplation, die sich in besonderer Weise als Frucht der göttlichen Tugenden zeigt. Mit dem Rückgriff auf die allegorische Deutung der Jobtöchter ist auch wieder die

³⁹ *Moralia* XXIV 12 (PL 76, 292 C/93 B). Zum Verständnis der *praesentia Dei* bei Gregor vgl. M. Frickel, *Deus totus ubique simul*. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen (Freiburg 1956).

⁴⁰ *Moralia* V 52—53 (PL 75, 707 A/8 B); Hom. in Ez II 2, 12 (PL 76, 955 A/C).

⁴¹ *Moralia* V 13 (686 A/B): . . . *supernam lucem . . . quaerit*. Vgl. auch vorige Anmerkung und Anmerkung 34.

⁴² Hom. in Ez I 5, 12 (PL 76, 826 A); 8, 30 (868 C/D).

⁴³ *Moralia* X 13 (PL 75, 927 C/28 C); Hom. in Ez II 7, 11 (PL 76, 1019 B/20 B). G. Farkas, *Typische Formen der Kontemplation bei Gregor dem Großen* (Diss. Rom 1948) unterscheidet (nach R. Rudmann, a. a. O. 49) vier Haupttätigkeiten einer Kontemplation: Die Betrachtung allgemein, die Schriftbetrachtung, die Übung der kontemplativen Sehnsucht und die erkenntnismäßige Kontemplation.

⁴⁴ Ep. IV 18 (I 1, 253 Ewald-Hartmann).

⁴⁵ Ep. V 49 (I 1, 349).

Verbindung mit der *vita activa* gegeben. Zeitlich geht sie der *vita contemplativa* voran⁴⁶. Allerdings muß die Kontemplation nicht immer notwendig der Aktion folgen — sicher nicht in ihrer letztmöglichen Höchststufe. Der Aktion eignet ja eine Vollkommenheit. Ihr allein kommt auch das Prädikat der Notwendigkeit zu⁴⁷. Doch trägt die *vita activa* die Möglichkeit in sich, in die *contemplativa* hinüberzumünden⁴⁸. Andererseits führt auch der Weg vom kontemplativen Leben wieder ins aktive zurück⁴⁹. Ja, für diese Umkehr besteht geradezu ein drängendes Müssen: „Ein jeder der in der Schau der geistigen Dinge fortschreitet, muß dies dem andern verkünden und weitergeben. Er schaut nämlich, um es andern zu verkünden . . .“⁵⁰ Hinter dieser Auskunft steht Gregors eigenes Lebensgeschick. Es ist uns wiederum einsichtig, die *vita contemplativa* stellt für Gregor keinen Lebensstand dar. Sie ist eine Stufe im Menschenleben wie die *activa*, meint eine Äußerungsform christlichen Lebens, aber nie im Sinne einer Gesamtbeherrschung dieses Lebens, so daß sie konstitutiv für einen Lebensstand wäre.

3. Bilder der beiden Leben

Die Zuordnung und Zugehörigkeit der beiden Lebensstufen zueinander ergibt sich schließlich weiter aus den Bildern, die Gregor für die beiden Leben verwendet. Neben Bildern aus dem Bereich der Erfahrung — z. B. unser rechtes und linkes Auge⁵¹ —, sind es vor allem Gestalten der Heilsgeschichte, an denen Gregor seine Theorie von den beiden Leben veranschaulicht. So weist Moses auf die Verwirklichung der beiden Lebensformen in einem Menschen hin⁵². Der Prophet Isaias geht gerne den Schritt aus der *contemplatio* in die *actio*, während Jeremias in der Schau Gottes verbleiben möchte⁵³. Aus dem Kreis der neutestamentlichen Christusverkündiger wird Paulus aufgegriffen. Nach seinem Zeugnis (2 Kor 12, 2) wurde er in den dritten Himmel entrückt — erreichte also die

⁴⁶ Moralia VI 60 (PL 75, 763 D).

⁴⁷ Vgl. oben Anmerkung 30.

⁴⁸ Moralia VI 57 (761 C/62 C); 56 (760 C): *Neque enim perfectus praedicator est, qui vel propter contemplationis studium operanda negligit, vel propter operationis instantiam contemplanda postponit.*

⁴⁹ Moralia XIC 45 (PL 76, 126 B/C); Hom. in Ez I 5, 13 (PL 76, 827 A); II 2, 10 (954 D).

⁵⁰ Hom. in Ez II 2, 4 (950 C/51 B).

⁵¹ Moralia VI 57 (PL 75, 762 A/C).

⁵² Ebda. VI 56 (761 A).

⁵³ Ep. VII 5 (I 1, 445—446 Ewald-Hartmann); I 24 (30).

höchste Stufe der *contemplatio*. Trotzdem hat er es nicht verschmäht — Gregor denkt an 1 Kor 7, 3 — das eheliche Bett zu regeln. *Vita activa* und *vita contemplativa* vereinigen sich so in Paulus⁵⁴. Gregor formuliert allgemein dazu: „Der Geist (*mens*) darf nicht so aus Liebe zu Gott die Ruhe erstreben, daß er die Sorge um den Nächsten und sein Wohl vernachlässigt. Er darf aber auch nicht so sehr aus Liebe zum Nächsten für dessen Dienst beansprucht werden, daß er die innere Ruhe ganz aufgibt und das Feuer der hohen Liebe in sich zum Erlöschen bringt⁵⁵.“

Lia-Rachel

Mit dem Frauenpaar Lia-Rachel aus der Patriarchenerzählung als Typen der *vita activa* und *contemplativa* übernimmt Gregor Vorleistungen der Tradition⁵⁶. Freilich ist zu beachten, daß Gregor die Vorlage im Sinne seiner geistlichen Stufenlehre deutet. Lia ist die arbeitsame, die häßliche — im aktiven Leben beschmutzt man sich. Sie ist jedoch auch die Fruchtbare — durch die Predigt werden im aktiven Leben der Kirche Kinder erzeugt. Rachel dagegen ist schön — das kontemplative Leben fördert die Schönheit der Seele. Aber sie ist unfruchtbar — die kontemplative Ruhe erzeugt der Kirche keine Kinder. Es war ganz selbstverständlich, daß Jakob zuerst nach Rachel verlangt hat: Jeder, der zu Gott bekehrt ist, verlangt nach der beglückenden Schau Gottes. Aber Gott läßt ihn zuvor in der Nacht dieses Lebens die *vita activa* in Askese und Nächstenliebe leben. Deshalb wurde dem Patriarchen zuerst Lia als Frau gegeben. Nach seiner endlichen Reinigung im aktiven Leben konnte ihm Rachel zuteil werden. Doch nach den Umarmungen der schönen Gattin muß er wieder zur weniger schönen zurückkehren: Denn nachdem man Gott geschaut hat, darf man das mühevollen Leben der guten Werke nicht aufgeben⁵⁷. Übrigens vergleicht sich Gregor selbst mit Jakob: Auch ich habe nach Rachel als der Schönheit des kontemplativen Lebens verlangt; aber — *quo iudicio nescio* — Lia ist mir bei Nacht verbunden worden⁵⁸.

⁵⁴ Dial. lib. III 17 (183 Moricca).

⁵⁵ Moralia VI 56 (PL 75, 761 B): . . . ; *quatenus conversa mens nec sic pro amore Dei quietem diligit, ut curam proximi utilitatemque postponat; nec sic pro amore proximi occupata inserviat, it quietem funditus deserens, ignem in se superni amoris exstinguat.*

⁵⁶ Augustinus, Contra Faustum XXII 52 (CSEL 25, 1, 645/47 Zycha).

⁵⁷ Moralia VI 61 (PL 75, 764 C/D); Hom. in Ez II 2, 10—11 (PL 76, 954 A/55 A).

⁵⁸ Ep. I 5 (I 1, 6 Ewald-Hartmann).

Martha-Maria

Das Geschwisterpaar aus Lk 10, 38—42 wurde schon lange vor Gregor als Typologie für das aktive und kontemplative Leben verwandt⁵⁹. Allerdings zeigt die Genealogie, die bei Origenes ein recht weitgespanntes Exordium aufweist⁶⁰, erhebliche Differenzierungen. Gregor selber übernimmt die Vorlage und deutet sie wiederum in seiner Weise. Martha vertritt ihm die *vita activa*; Maria die *vita contemplativa*. Gregor liest aus dem Text, daß beider Frauen Weise dem Herrn zu begegnen, gut ist. Marias Teil wird zwar als besserer bezeichnet, weil er Bestand hat in Ewigkeit. Die Füllung des aktiven Lebens findet ja mit diesem Erdenleben ihr Ende: Die Werke der geistigen und leiblichen Barmherzigkeit, auch die innere Reinigung und Läuterung, hören auf. Das kontemplative Leben dagegen kann im Diesseits nur begonnen werden, es wird im Jenseits vollendet. Es greift hinaus in die Zukunft. Darin gründet sein Vorzug⁶¹. Mit dieser Auskunft wehrt Gregor einer Verabsolutierung der *vita contemplativa* gegenüber der *activa*. Er gesteht der ersteren nur einen relativen Vorrang zu. Wenn das Mittelalter sich später in seiner Auffassung vom eindeutigen, umfassenden Primat der *vita contemplativa* auf Gregor beruft, dann verfälscht es damit dessen Aussage. Es übersieht dazu, daß Gregor in seiner Auswertung der Lukasperikope gar nicht an zwei getrennt und konkurrierend gegenüberstehende Lebensstände gedacht hat.

Das Leben Jesu

Wenn Gregor schließlich selbst das Leben Jesu als Vorbild für die beiden Lebensstufen ausgibt, dann wird von neuem deren Zusammengehörigkeit und innige Verknüpfung ausgesprochen. In Jesus sieht Gregor die beiden Äußerungsformen verbunden und in rechter Weise gelebt: *sed incarnatus Redemptor noster veniens, dum utramque exhibuit, in*

⁵⁹ Eine zusammenfassende Darstellung der Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38—42 bietet D. A. Csanyi, *Optima pars*. Die Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38—42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte = *Studia monastica* 2 (Montserrat 1960) 5—78. Zur Auslegung bei Augustinus vgl. G. F. D. Locher, *Martha en Maria in de Prediking van Augustinus* = *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 46 (1963/64) 65—86; J. Ratzinger, *Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus* = *Sentire Ecclesiam*, hrsg. von J. Daniélou und H. Vorgrimler (Freiburg 1961) 153—162.

⁶⁰ Grundlegender Text des Origenes: *Fragmente zu den Lukashomilien* 72 (SC 87, 520/22 Crouzel-Fournier-Perichon).

⁶¹ *Moralia* VI 61 (PL 75, 764 B/65 A); *Hom. in Ez* II 2, 9 (PL 76, 953 C/54 A); I 4, 9 (809 B/C); *Ep. VII* 22 (I 1, 465 Ewald-Hartmann); *Ep. I* 5 (I 1, 6).

*se utraque sociavit*⁶². Der Herr selber habe in seinem Leben den Christen die angemessene Belehrung über die beiden Verhaltensweisen gegeben: Im Eifer für die Beschauung (*contemplationis studio*) dürfe die Sorge für den Nächsten nicht vernachlässigt und in der Sorge für den Nächsten (*cura proximorum*) dürfe nicht der Eifer für die Kontemplation aufgegeben werden⁶³. Diese Lösung klingt wie ein Aufnehmen früher Mönchs-tradition, die Evagrius Ponticus formulierte: Praktiker (*vita activa*) und Gnostiker (*vita contemplativa*) begegnen sich und in der Mitte steht der Herr⁶⁴.

4. Lebensstufe oder Lebensstand

Die bisherigen Erhebungen der Aussagen Gregors zum aktiven und kontemplativen Leben haben wohl genügend erhellt, daß der Papst damit nicht zwei Stände in der Kirche seiner Zeit umschreiben wollte. So hat es etwa Johannes Cassian vor ihm getan, der die *vita activa (actualis)* dem koinobitischen Mönchtum, die *vita contemplativa (theoretica)* dem anachoretischen zuschrieb⁶⁵. Die Messalianer haben von vollkommenen Maria- und unvollkommenen Martha-Christen gesprochen⁶⁶. Auch Origenes fand zu solcher Aufteilung, da er das aktive Leben dem Pistiker, das kontemplative dem vollkommenen Gnostiker zugewiesen hat. Auch Augustins Zuordnung der beiden Leben erfährt bei Gregor keine ganz treue Fortsetzung. Wo Gregor sich an eine Differenzierung der Menschen wagt, geht er andere Wege. Einmal findet sich bei ihm die Aufteilung der Menschen in *electi* und *reprobi*⁶⁷. Daß sich auf diese Teilung die *vita activa* und *contemplativa* nicht anpassen lassen, bedarf keiner weiteren Erörterung. Eher ließe sich die andere Klassifizierung aufgreifen, wo Gregor zu drei oder vier Menschengruppen findet: *coniugati*, *continentes* (Eremiten und Koinobiten), *clerici*⁶⁸. Es wäre verlockend, die beiden

⁶² Moralia XXVIII 33 (PL 76, 467 A/C).

⁶³ Ebda. (467 C).

⁶⁴ Evagrius Ponticus, Mönchsspiegel 121 (TU 39, 4, 165 Greßmann).

⁶⁵ Für Cassianus ist dafür aufschlußreich die Aufteilung seiner asketischen Darlegungen in die beiden Werke: *De institutis coenobiorum* und *Conlationes Patrum*.

⁶⁶ Für die Messalianertexte vgl. A. Kemmer, Maria und Martha. Zur Deutungsgeschichte von Lk 10, 38–42 im alten Mönchtum = Erbe und Auftrag 40 (1964) 355–367. Zur Darstellung der Messalianer stützt sich A. Kemmer auf den Liber Graduum und die Schriften des Ps-Makarius.

⁶⁷ Moralia I 34 (PL 75, 542 C/43 B)

⁶⁸ Ebda. XXXII 41–44 (PL 76, 660 A/61 D); vgl. dazu G. Gillet, *Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon S. Grégoire le Grand* = a. a. O. 343 bis 346.

Leben nun auf diese Gruppen aufzuteilen. Doch Gregor verbietet uns solches Unterfangen. Er weiß die beiden Leben in allen drei (bzw. vier) Lebensständen verwirklicht. Seine heiligen Mönche in den Dialogen — die eigentlichen Vertreter der Kontemplation also — sieht er nicht nur im Kampf gegen die Sünde in der *vita activa*, sondern weiß sie auch in der Sorge um das Heil des Nächsten stehend⁶⁹. Andererseits gesteht Gregor auch Eheleuten in dieser Welt den Aufstieg zur Kontemplation zu: Es sind gar nicht wenige, die zwar weltliches Kleid tragen, aber keineswegs weltlichen Sinnes sind⁷⁰.

Schluß

Diese Deutung von *vita activa* und *contemplativa* und ihrem gegenseitigen Verhältnis gibt uns Gregor. In der begrifflichen Fassung lebt er dabei von der theologischen Tradition. In der originalen Deutung zehrt er von der eigenen Lebenserfahrung. Auch in diesem kleinen Sektor seines geistlich-theologischen Lehrgebäudes ist sein eigener Beitrag eben er selbst — wie schon einleitend betont: Der Mensch Gregor bringt sich in die theologische Tradition ein. Mittelalterliche Mönche von Marmoutiers haben das treffend ausgedrückt. In ihrer spielerischen Aufstellung von Versen voll wunderlicher Assoziation hat dort ein Mönch die bekannten Evangelistensymbole auf die vier abendländischen Kirchenlehrer angepaßt. Für Gregor wählte er — und wir werden ihm darin recht geben — das Symbol des Matthäus, also die Menschengestalt:

*Gregorius vir facundus
verbo dulcis, vita mundus
hominis vultum habuit*⁷¹.

⁶⁹ Dial. lib. I 4 (27—39 Moricca); lib. II 1—8 (71—96).

⁷⁰ Hom. in Evgl. II 36, 13 (PL 76, 1273 D/74 C).

⁷¹ Zitiert bei H. de Lubac, Exégèse médiévale I 1, 30.

Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis

Von Dr. Paul Bissels, Trier

Das Verständnis der Lehre von der Unsterblichkeit der Menschenseele hat sich in der Theologie der letzten Jahrzehnte gewandelt. Dieser Wandel zeigt sich schon beim Vergleich der entsprechenden Artikel im Lexikon für Theologie und Kirche. In der ersten Auflage aus dem Jahre 1937 heißt es: „Nicht mehr gehemmt durch den Leib und die Sinnlichkeit, wird sie (erg. die Seele) vielmehr ihr geistiges Leben intensiver betätigen, das zudem bei den Seligen im Himmel durch die Anschauung Gottes eine übernatürliche Steigerung erfährt¹.“ In der zweiten Auflage vom Jahre 1964 liest man jedoch: „Diese Unsterblichkeit besagt darum in christlichem Verstande gerade nicht eine schlechthin geschichtsverneinende Jenseitigkeit, besagt nicht eine ins Unendliche weiterlaufende Zeit, die die Geschichte des irdischen Daseins einfach hinter sich läßt, sondern gerade die in der irdisch-leibhaftigen Geschichte des Menschen selbst präsentisch angebahnte und — konkret unter dem Zuspruch der verfügenden Gnade — vollzogene überzeitliche Endgültigkeit unseres irdisch-zeitlichen Daseins².“ Es scheint, daß damit die „aufklärerische Entartungsform des Unsterblichkeitsgedankens“ aufgegeben und die „klassische philosophische Unsterblichkeitslehre“ wiedergewonnen wird³.

Die Unsterblichkeitslehre ist nicht auf christlichem, sondern auf griechischem Boden gewachsen. Das christliche Denken hat sie zunächst abgelehnt⁴ und dann — Justin noch zögernd, Tertullian schon entschieden — angenommen⁵. Dieser Stellungswechsel wird heute öfter als Überfremdung gedeutet⁶. Unsere Arbeit will die Frage der Überfremdung angehen nicht in einer Untersuchung der Unsterblichkeitsauffassung bei den altchristlichen Schriftstellern⁷, sondern mit einer Prüfung ihres Selbstver-

¹ Heinrich Straubinger: Seele, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 1. Aufl., 9. Bd, Freiburg 1937, Sp. 403—408, hier Sp. 406

² Johannes B. Metz: Seele, systematisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., 9. Bd, Freiburg 1964, Sp. 570—573, hier Sp. 572

³ Josef Pieper: Unsterblichkeit — eine nicht-christliche Vorstellung? In: Pieper: Tradition als Herausforderung, München 1963, S. 92—122, hier S. 99

⁴ Paul Bissels: Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele, in: Trierer Theologische Zeitschrift — Pastor bonus 76 (1967) S. 322—329

⁵ Wilhelm Goetzmann: Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Karlsruhe 1927

⁶ Walter Künne: Theologie der Auferstehung, 4. Aufl., München 1951

⁷ Joseph A. Fischer: Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche, 1. Bd, München 1954

ständnisses⁸. Zu diesem Zweck soll eine Anzahl wesentlicher Texte herangezogen werden. Bei der Auswahl der Texte können nur orthodoxe Schriftsteller berücksichtigt werden, so daß vor allem Origenes ausscheiden muß. Trotzdem müssen naturgemäß Anhänger verschiedener Haltungen zu Wort kommen, nämlich einestails solcher Denker, die — als Römer, wie Tertullian, Minucius Felix und Laktanz, oder aber als Peripatetiker, wie Athenagoras, Boethius und Johannes von Damaskus — dem Platonismus ferner stehen, und anderenteils solche, die — als Griechen, wie Justin, Gregor von Nyssa und Dionysios, oder gar als Platoniker, wie Augustin — ihm näher stehen, denn nur bei einer Übereinstimmung beider Gruppen kann von einer altchristlichen Stellungnahme insgesamt gesprochen werden. Aus unserer Zielsetzung ergibt sich, daß die Texte nur im Zusammenhang des ganzen altchristlichen Denkens betrachtet werden können, nicht aber in der Eigenart der einzelnen altchristlichen Denker⁹. Wir legen zunächst die Texte selbst vor, und zwar in eigener Übertragung und mit kurzer Zusammenfassung, um dann die Gemeinsamkeiten herausheben zu können.

Justin: „...überzeugen sollen euch, daß auch nach dem Tode die Seelen bei Bewußtsein sind, auch die Lehren der Schriftsteller, des Empedokles und des Pythagoras, des Platon und des Sokrates, die Höhle bei Homer und der Abstieg des Odysseus zur Untersuchung dieser Dinge, und derer, die dasselbe wie sie lehren. Wenigstens so wie diese laßt uns gelten, die wir nicht weniger als jene auf Gott vertrauen, sondern mehr, die wir außerdem hoffen, auch unsere toten und in die Erde gelegten Leiber wieder zurückzuerhalten, indem wir erklären, daß für Gott nichts unmöglich ist¹⁰.“

Justin sieht zwischen der Unsterblichkeitslehre, wie sie die griechische Philosophie aufstellt, und der Auferstehungshoffnung, wie sie der christliche Glaube bekennet, Übereinstimmung und Fortschritt: hier lebt nur die Seele weiter, dort wird auch der Leib auferweckt.

Athenagoras: „Auch nicht die Seligkeit der vom Leib getrennten Seele (erg. ist das Ziel des Menschen). Wir blicken ja nicht auf das Leben oder Ziel eines der beiden Teile, aus denen der Mensch besteht, sondern des aus beiden Zusammengesetzten. Solcherart ist nämlich der Mensch, der dieses Leben empfangen hat, und dieses Leben muß ein Ende haben, das ihm angemessen ist¹¹.“

⁸ Claude Tresmontant: *Les origines de la philosophie chrétienne*, Paris 1962 (Je sais — je crois 11)

⁹ Hans Eger: *Die Eschatologie Augustins*, Greifswald 1933, u. a. m.

¹⁰ Justinus: *Apologien*, hrsg. u. erkl. von Joannes Maria Pfäffisch, 1. u. 2. T., Münster 1912, hier 1, 18

¹¹ Athenagoras: *Oratio de resurrectione cadaverum*, rec. Eduardus Schwartz, Leipzig 1891 (TU 4,2), hier 25

Athenagoras erklärt, ohne die Vertreter dieser Standpunkte zu nennen, die Unsterblichkeit der Seele für unzureichend und erst die Auferstehung des ganzen Menschen für angemessen.

Tertullian: „Was nämlich dein Wesen selbst angeht (erg. Seele), versichern wir schon jetzt, daß du das Lebensende überdauerst, den Tag des Gerichts erwartest und nach Verdienst entweder der Folter oder der Erquickung zugeführt wirst, die beide ewig währen; damit du das auf dich nehmen kannst, muß notwendig das frühere Wesen, das heißt der Leib und das Bewußtsein desselben Menschen zu dir zurückkehren, denn du könntest nichts Schlimmes oder Gutes empfinden ohne die Hilfe des leidensfähigen Fleisches, und auch ein Gericht hätte keinen Sinn ohne die Teilnahme dessen, der es verdient hat, das Urteil zu erleiden. Wenn diese christliche Erwartung auch viel würdiger ist als die pythagoreische, indem sie dich nicht in Tiere versetzt, vollständiger als die platonische, indem sie dir auch die Ausstattung mit dem Leib zurückgibt, ernster als die epikureische, indem sie dich vor dem Untergang bewahrt, so wird sie dennoch wegen ihrer Herkunft bloßer Lüge, Dummheit und, wie gesagt worden ist, Anmaßung zugeschrieben¹².“

Tertullian hebt die christliche Erwartung von aller Philosophie ab, bestimmt den Unterschied dann aber noch im einzelnen: die epikureische Seelentodlehre ist nicht ernstzunehmen, die pythagoreische Seelenwanderungslehre ist unwürdig, die platonische Unsterblichkeitslehre ist unvollkommen — so ergibt sich eine Stufenfolge der Annäherung.

Minucius Felix: „So haben wirklich hervorragende Philosophen, zuerst Pythagoras und besonders Platon, auch die Eigenart der Wiedergeburt als entstellte und halbierte Wahrheit weitergegeben: sie lassen nämlich die Leiber aufgelöst werden und nur die Seelen ewig bestehen und öfter in andere, neue Leiber eingehen. Um die Wahrheit zu verdrehen, fügen sie diesen Behauptungen noch jene hinzu, die Menschenseelen gingen in Haustiere, Vögel oder wilde Tiere ein. Diese Ansicht ist wirklich nicht der Bemühung eines Philosophen, sondern dem Geschrei eines Schauspielers angemessen. Dennoch genügt es in unserem Zusammenhang, daß auch hierin eure Philosophen irgendwie mit uns übereinstimmen¹³.“

Minucius Felix stellt dem christlichen Glauben die pythagoreisch-platonische Philosophie gegenüber: auch wenn man ihre überspitzte Ansicht von der Versetzung der Seele in Tierleiber außer acht läßt, bleibt neben der übereinstimmenden Auffassung von der Unsterblichkeit der

¹² Tertullianus: De testimonio animae. in: Tertullianus: Opera, rec. A. Reifferscheid et G. Wissowa, P. 1, Wien 1890 (CSEL 20), hier 4

¹³ Minucius Felix: Octavius, rec. C. Halm, Wien 1867 (CSEL 2), hier 34

Seele die unterschiedliche Meinung über das Schicksal des Leibes, der hier aufgelöst, dort aber — wie zu ergänzen ist — auferweckt wird.

Laktanz: „Sie (erg. die Seelen) werden also nicht wiedergeboren, was gar nicht möglich ist, sondern sie erstehen wieder, werden von Gott mit ihren Leibern umkleidet und werden sich ihres früheren Lebens und aller ihrer Handlungen bewußt sein... Über diese Auferstehung haben auch die Philosophen etwas zu sagen versucht, aber es war so verkehrt wie das, was die Dichter gesagt haben¹⁴.“

Laktanz hebt den Gegensatz zwischen Philosophie und Glauben in der Frage der Auferstehung hervor: die Philosophie lehrt eine Wiedergeburt der Seele in einem neuen Leib, der Glaube ihre Wiederverbindung mit dem alten Leib.

Gregor von Nyssa: „Die außerhalb unserer Lehre Stehenden erkannten zum Teil den Glaubenssatz der Auferstehung, wenn auch ihre Meinungen voneinander abweichen; sie stimmten dabei weder vollkommen mit unserer Ansicht überein noch kamen sie ganz von einer solchen Hoffnung ab... Wir aber gehen von den kirchlichen Glaubenssätzen aus und halten es für richtig, von denen, die solche Lehren aufgestellt haben, nur soviel zu übernehmen, wie erkennen läßt, daß sie irgendwie mit dem Glaubenssatz der Auferstehung übereinstimmen. Ihre Ansicht allerdings, die Seele verbinde sich nach ihrer Trennung von diesem wieder mit anderen Leibern, weicht nicht weit ab von unserer Hoffnung auf Auferstehung. Nach unserer Lehre besteht ja unser Leib jetzt wie auch später aus den Urbestandteilen des Weltalls, und die Außenstehenden lehren daselbe — sie hätten freilich auch keine andere Wesensart des Leibes ausdenken können als die Anhäufung der Urbestandteile. Der Unterschied liegt darin: wir lehren, derselbe Leib werde wieder um dieselbe Seele erstehen, aus denselben Urbestandteilen zusammengefügt; sie glauben jedoch, die Seele gehe in andere Leiber ein, vernunftbegabte, vernunftlose und empfindungslose — sie räumen wohl ein, daß diese Leiber aus den Bestandteilen des Weltalls zusammengesetzt sind, glauben aber im Unterschied zu uns nicht, daß es dieselben Bestandteile sind wie die, die am Anfang im leiblichen Leben der Seele zuwuchsen¹⁵.“

Gregor von Nyssa ist bemüht, die Übereinstimmung der philosophischen Seelenwanderungslehre mit der christlichen Auferstehungslehre hervorzukehren, kann aber auch den Unterschied nicht verdecken: nach beiden Auffassungen verbindet sich die Seele wieder mit einem stofflichen Leib,

¹⁴ Lactantius: *Institutiones divinae*, rec. S. Brandt, in: *Lactantius: Opera omnia*, P. 1, Wien 1890 (CSEL 19), hier 7, 23

¹⁵ Gregorius Nyssenus: *De anima et resurrectione*, rec. J. G. Krabinger, Leipzig 1837, hier 231A—232A

aber nach der ersten ist es in Hinsicht auf seine stoffliche Zusammensetzung ein anderer, nach der zweiten derselbe Leib.

Augustin: „Ob das menschliche Wesen dieses (erg. Leben) erlangen kann, das es doch als wünschenswert bekennt, ist keine geringe Frage. Wenn aber der Glaube beisteht, bei denen innewohnt, denen Jesus die Macht gab, Kinder Gottes zu werden, ist es keine Frage. Von denen freilich, die mit menschlichen Erwägungen diese Frage zu lösen versuchten, waren gerade ein paar, die eine gute Anlage besaßen, viel Muße hatten und eine überaus gründliche Ausbildung genossen hatten, imstande, zur Entdeckung der Unsterblichkeit der Seele allein zu gelangen. Indes fanden sie das selige Leben der Seele nicht als beständig und damit als echt: sie sagten ja, die Seele kehre nach der Seligkeit wieder in die Nöte dieses Lebens zurück. Und diejenigen von ihnen, die sich dieser Ansicht schämten und glaubten, die gereinigte Seele müsse in eine ewige Seligkeit ohne den Leib versetzt werden, haben wiederum solche Meinungen von der Ewigkeit der Welt, daß sie diese ihre Meinung von der Seele selbst widerlegen . . . Dieser Glaube aber verheißt nicht mit menschlichem Beweis, sondern mit göttlicher Bürgschaft, daß der ganze Mensch unsterblich sein wird, der allemal aus Seele und Leib besteht, und daß er deshalb wahrhaftig selig sein wird¹⁶.“

Augustin zeigt den Gegensatz zwischen Philosophie und Glauben jeweils am Urheber und am Gegenstand der Frage: dort haben nur wenige Menschen die Unsterblichkeit erkannt, überdies nicht einmal zweifelsfrei, da sie anderen Lehren widerspricht — hier ist die Unsterblichkeit von Gott verheißen; dort ist die Unsterblichkeit der Seele allein erkannt worden, die nicht einmal echt ist, da sie mit dem Wiedereintritt in einen Leib endet — hier ist die Unsterblichkeit des ganzen Menschen aus Seele und Leib verheißen.

Dionysios Areopagites: „Von den Unheiligen glauben die einen törichterweise, sie (erg. die Seelen) gingen ins Nichts, die anderen, die Verbindung der Leiber mit ihren Seelen zerreiße mit einemmal, da sie unpassend sei für die Seelen in einem göttähnlichen Leben und in seligen Geschicken — sie haben nicht bedacht und sind nicht hinreichend in die göttliche Kunde eingeweiht, daß unser ganz göttähnliches Leben in Christus schon begonnen hat. Andere wieder weisen den Seelen Verbindungen mit fremden Leibern zu — sie tun, meine ich, soviel bei ihnen liegt, den Leibern unrecht, die mit den göttlichen Seelen die Mühsale geteilt haben, und berauben sie unbillig der göttlichen Vergeltungen, wenn sie an das Ziel der erhabensten Wettläufe gelangt sind¹⁷.“ „Es (erg. das göttliche

¹⁶ Augustinus: De trinitate, Paris 1886 (PL 42), hier 13, 12

¹⁷ Dionysius Areopagita: De ecclesiastica hierarchia, in: Dionysius: Opera omnia, T. 1, Paris 1857 (PG 3), hier 7, 2

Leben) verleiht auch den Menschen das engelähnliche Leben, das ihnen als zusammengesetzten Wesen möglich ist, und in überströmender Liebe wendet es uns zu sich hin, wenn wir uns abkehren, und ruft uns zurück, und — das ist noch göttlicher — es hat verheißen, uns ganz — ich meine die Seelen und die mit ihnen verbundenen Leiber — in ein vollkommenes Leben und in Unsterblichkeit zu versetzen, eine Sache, die dem Altertum wohl gegen die Natur scheint, mir aber und dir und der Wahrheit göttlich und über die Natur hinaus¹⁸.“

Dionysios Areopagites hebt in der ersten Stelle den Unterschied seiner Überzeugung und der philosophischen Lehren hervor: die Seelentodlehre lohnt ihm keine Auseinandersetzung, da sie töricht ist; die Unsterblichkeitslehre und die Seelenwanderungslehre haben darin unrecht, daß sie den Leib vom seligen Leben ausschließen. In der zweiten Stelle versteht er die neue Lehre als Überhöhung der alten Philosophie: das Christentum verheißt Unsterblichkeit nicht nur für die Seele, sondern für den ganzen Menschen, zu dem auch der Leib gehört.

Boethius: „Und das ist der Kern unseres Glaubens, daß nicht nur die Seelen nicht zugrunde gehen, sondern ebenso die Leiber, die der Eintritt des Todes aufgelöst hatte, mit der künftigen Seligkeit wieder in ihre frühere Verfassung gebracht werden¹⁹.“

Boethius, der den philosophischen Widerpart des christlichen Glaubens nicht näher bezeichnet und ihn auch nicht in der krassen Form der Seelenwanderungslehre zu Wort kommen läßt, sondern in der allgemeinen Form der Unsterblichkeitslehre, braucht keinen Gegensatz festzustellen, sondern kann einen Fortschritt buchen, insofern nicht die Seele allein weiterleben wird, vielmehr mit ihr zusammen auch der Leib

Johannes von Damaskus: „Wenn allerdings die Seele allein in den Tugendkämpfen gekämpft hat, wird sie auch allein bekränzt werden. Und wenn sie allein sich in den Lüsten gewälzt hätte, würde sie mit Recht allein bestraft. Doch da die Seele weder der Tugend noch dem Laster nachgegangen ist ohne den Leib, werden mit Recht beide zusammen auch die Vergeltung erhalten²⁰.“

Johannes von Damaskus skizziert die beiden Standpunkte, nennt allerdings keine Namen: eine Unsterblichkeit für die Seele allein wäre ungerecht — nur ein Weiterleben für den ganzen Menschen ist gerecht.

Wenn wir nun diese Texte auf das Verständnis der Unsterblichkeitslehre hin betrachten, fällt sogleich ins Auge, daß sie diese Lehre in einen Zusammenhang mit der Auferstehungshoffnung stellen. Beide werden so-

¹⁸ Ders.: *De divinis nominibus*, ebenda, hier 6, 2

¹⁹ Boethius: *De fide Christiana*, in: Boethius: *Philosophiae consolatio, opuscula sacra*, rec. Rudolfus Peiper, Leipzig 1871, hier 241—244

²⁰ Joannes Damascenus: *Expositio fidei orthodoxae*, in: Joannes: *Opera omnia*, T. 1, Paris 1860 (PG 94), hier 27

wohl voneinander unterschieden wie auch aufeinander bezogen. Prüfen wir zunächst die Unterscheidung der Unsterblichkeitslehre und der Auferstehungshoffnung. Das Vorhandensein dieser Unterscheidung ist in allen unseren Texten offenkundig, wenn auch ihre Schärfe von der knappen Andeutung bis zur namentlichen Nennung der beiden Standpunkte reicht. Der Kernpunkt der Unterscheidung wird von den Texten im Aufbau des Menschen gesehen: die eine Auffassung, von Pythagoras begründet, von Empedokles aufgenommen und von Platon ausgestaltet, bestimmt den Menschen als eine Seele, die in sich unzerstörbar ist und sich nacheinander mit verschiedenen Leibern — sogar mit solchen von Tieren — verbindet; die andere Auffassung, auf Christus zurückgeführt, sieht im Menschen eine Ganzheit aus Seele und Leib, die als solche letzten Endes unvergänglich ist. Wir stellen also zunächst fest, daß die beiden Standpunkte deutlich voneinander geschieden werden, und sehen, wie sie inhaltlich voneinander abgehoben werden, wenn wir hier auch nicht auf die Frage eingehen können, ob die Unterscheidung unserer Texte die Gedanken eines Platon und die der neutestamentlichen Schriften wirklich in ihrem ursprünglichen Zusammenhang oder eher in einer späteren Vereinfachung wiedergibt. Entscheidend ist nun die Beziehung der beiden Auffassungen zueinander. Die Tatsache dieser Beziehung liegt in unseren Texten auf der Hand. Die Art der Beziehung wird in den Texten als das Enthaltensein des Teils im Ganzen festgelegt. Diese Festlegung gilt es hier zu entfalten, da sie den Mittelpunkt unserer Untersuchung bildet. Zunächst: die Unsterblichkeitslehre ist eine Teilwahrheit. In diesem Verständnis verbinden sich Zustimmung und Vorbehalt. Die Zustimmung ermöglicht es den christlichen Denkern, die heidnische Unsterblichkeitslehre ihrerseits aufzugreifen. Der Vorbehalt verbietet es ihnen indes, dabei stehen zu bleiben. Es kommt nun alles darauf an, wo die Vollwahrheit liegt. Sie könnte in einer Verbindung der Unsterblichkeitslehre und der Auferstehungshoffnung gesehen werden, etwa indem die erste auf einen „Zwischenzustand“ der Seele „vor“ der Auferstehung und die zweite auf einen „Endzustand“ des ganzen Menschen „nach“ der Auferstehung angewandt würde. In Wirklichkeit ist für unsere Texte die Vollwahrheit die Auferstehungshoffnung selbst, da sie nur auf das Schicksal des ganzen Menschen schauen. So ergibt sich in den Texten diese Lösung: die Unsterblichkeitslehre ist keine letzte Wahrheit, sondern nur eine vorletzte, während die letzte Wahrheit die Auferstehungshoffnung ist; „der ganze Mensch aus Seele und Leib wird unsterblich sein“, faßt Augustin in klassischer Kürze zusammen, indem er den Begriff der Unsterblichkeit aufnimmt, ihn aber mit dem Inhalt der Auferstehung füllt.

Die bisher vorgelegten Texte, die die Unsterblichkeitslehre als einen Ausschnitt aus der Auferstehungshoffnung darstellen, können ergänzt

werden durch wenigstens einen Text, der die Unsterblichkeitslehre in sich betrachtet. Der Text stammt von Tertullian, der in unserer Frage als erster christlicher Schriftsteller, abweichend von seiner Quelle Soran, eine wesensgemäße Unsterblichkeit der Seele annimmt, wenn er auch, übereinstimmend mit Sorans Ansicht, ihre Stofflichkeit behauptet — daß unser Text der montanistischen Zeit seines Verfassers angehört, ist wegen des nur geringen Unterschieds in theoretischen Fragen bedeutungslos.

Tertullian: „Zuerst werde ich eben nicht einräumen, die Seele könne vergessen (erg. worin sie früher gelebt hat), da Platon ihr soviel Göttlichkeit zugestanden hat, daß sie Gott gleich wird. Er läßt sie unentstanden sein, was ich schon allein zu einem Zeugnis voller Göttlichkeit aufrichten könnte; er macht sie dazu unsterblich, unzerstörbar, unkörperlich — da er das auch von Gott geglaubt hat —, unsichtbar, nicht abbildbar, einförmig, herrschend, vernunftbegabt, erkenntnisfähig — was könnte er die Seele sonst noch nennen, wenn er sie zum Gott erklärte? Wir aber, die wir nichts Gott anhängen, ordnen eben deshalb die Seele weit unterhalb von Gott ein, weil wir sie als entstanden erkennen und dadurch von verminderter Göttlichkeit und schwächerer Seligkeit, als Hauch, nicht als Geist, und wenn als unsterblich, so daß dies das Zeichen der Göttlichkeit ist, dann trotzdem als leidensfähig, so daß dies das Zeichen des Entstandenseins ist, und deshalb von Anfang an als fähig zu fehlen und zu vergessen²¹.“

Tertullian lehnt die Unsterblichkeitslehre in der platonischen Gestalt ab, da sie die Göttlichkeit der Seele behauptet. Er stimmt der Unsterblichkeitslehre nur mit dem Vorbehalt zu, daß sie die Geschöpflichkeit der Seele berücksichtigt.

Wenn wir den Vergleich der Unsterblichkeitslehre mit der Auferstehungshoffnung, den wir zuerst erörtert haben, und die Beurteilung der Unsterblichkeitslehre in sich, die wir zuletzt gestreift haben, stichwortartig zusammenfassen wollen, ergibt sich als die altchristliche Stellungnahme gegenüber der platonischen Auffassung ein Vorbehalt in doppelter Hinsicht: die Unsterblichkeit der Seele kann weder eine ausschließliche sein — wegen der Ganzheit des Menschen — noch kann sie eine unbedingte sein — wegen der Geschöpflichkeit des Menschen.

Unsere Untersuchung hat ergeben, daß das altchristliche Denken die platonische Unsterblichkeitslehre nur mit Vorbehalten übernimmt. Es wäre nun weiter zu prüfen, wie diese Vorbehalte die Ausgestaltung der Seelenlehre und ihre Unterscheidung von der platonischen Auffassung bestimmen. Es ist oft festgestellt worden, für die christlichen Denker sei eine

²¹ Tertullianus: *De anima*, ed. J. H. Waszink, Amsterdam 1947, hier 24, 1–2

wesensgemäße zugleich eine anerschaffene Unsterblichkeit. Darüber hinaus ist aber in einer neuen Arbeit behauptet worden, selbst für Tertullian, Origenes und Augustin — nach bisheriger Ansicht die Vorkämpfer einer platonischen Seelenauffassung — bestehe gar keine wesensgemäße, sondern nur eine anerschaffene Unsterblichkeit, das heißt Gott könne die Seelen wohl vernichten, wolle es aber nicht²². Diese Frage kann hier nicht weiter verfolgt werden. Aber schon die einigermaßen überraschende Feststellung, daß auch die altchristlichen Befürworter der Unsterblichkeitslehre ihre Bedenken gegen diese Lehre voranstellen, läßt uns eine Folgerung ziehen für die Einheit des christlichen Denkens in sich und sein Verhältnis zum philosophischen Denken. Es ist nicht entscheidend, ob — wie bei den Verfechtern der Thnetopsychie — die Unsterblichkeitslehre zugunsten der Auferstehungshoffnung verworfen wird oder ob sie — wie bei den Verfassern unserer Texte — der Auferstehungshoffnung untergeordnet wird; entscheidend ist vielmehr, daß immer — ebenso wie später in der Scholastik — „das Hauptgewicht . . . auf der Auferstehung von den Toten (erg. liegt)²³“ und daß somit niemals die Rede sein kann von der Entstehung eines „labilen Gleichgewichts von Antike und Christentum²⁴“.

²² Harry A. Wolfson: Immortality and resurrection in the philosophy of the church fathers, in: Immortality and resurrection, ed. by Krister Stendahl, New York 1965, S. 54—96, hier S. 57 ff.

²³ Michael Schmaus: Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach Bonaventura, in: L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge, Louvain/Paris 1960, S. 505—519, hier S. 519

²⁴ A. Oepke: Auferstehung, II, in: Reallexikon für Antike und Christentum, 1. Bd, Stuttgart 1950, Sp. 930—938, hier Sp. 937

Zu den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas

Bericht über neuere deutschsprachige Literatur

Im Gegensatz zum Markusevangelium schicken die beiden anderen Synoptiker ihrer Darstellung des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu je zwei Kapitel voraus, in denen von der Herkunft und Geburt Jesu sowie von einzelnen Ereignissen seiner Kindheit die Rede ist. (Die seit längerem eingebürgerte Bezeichnung „Kindheitsgeschichten“ ist zwar für Form und Inhalt der Texte unbefriedigend, wird aber hier des verbreiteten Sprachgebrauchs wegen beibehalten.) Inhaltlich weichen die beiden Texteinheiten stark voneinander ab. Keine der in Lk 1–2 erzählten Szenen findet sich bei Mt 1–2 wieder. Der von Lukas 3, 23–38 nachgetragene Stammbaum Jesu entspricht dem bei Matthäus 1, 2–16 überlieferten nur in dem Abschnitt von Abraham bis auf David; ansonsten gehen sie verschiedene Wege.

Die kritische Evangelienforschung ist seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts in der Erklärung der kanonischen Kindheitsgeschichten zu mancherlei neuen Ergebnissen gekommen.

Dieser Wandlungsprozeß kann nicht ohne Konsequenzen für die weihnachtliche Verkündigung und Glaubensunterweisung bleiben. Zwar gehört die theologische Fachdiskussion nicht auf die Kanzel und in die Schule¹. Aber der Prediger und der Lehrer müssen um die theologische Problematik wissen und gesicherte neuere Erkenntnisse in der Darstellung berücksichtigen. Dazu möchte der vorliegende kurze Bericht eine Hilfe bieten; die Beschränkung auf eine Auswahl aus der Fülle der Literatur ist hierbei nicht zu vermeiden.

Die für das 19. Jahrhundert so bestimmende Leben-Jesu-Forschung sah auch die Kindheitsgeschichten weitgehend unter biographischem Aspekt. Die einseitige historische Fragestellung nötigte dazu, die beiden verschiedenen Berichte miteinander zu harmonisieren. A. Resch² vermutete als Quelle beider Kindheitsgeschichten eine nach dem Vorbild des Buches Ruth eingerichtete Familiengeschichte, die von Matthäus für seine Zwecke exzerpiert, dann von Lukas in den übrig gebliebenen Partien benutzt wurde; um die Unhaltbarkeit dieser Konstruktion zu erweisen, genügt der Hinweis auf die stilistischen und theologischen Unterschiede zwischen Mt 1–2 und Lk 1–2. Die historische Zuverlässigkeit auch der Einzelheiten in beiden Berichten verteidigte vor 40 Jahren K. Bornhäuser³. In jüngster Zeit wurde ein primär historiographisches Verständnis der Kindheitsgeschichten noch u. a. von P. Cornelissen⁴, H. W. van der Vaart Smit⁵ und E. Stauffer⁶ vertreten.

¹ Vgl. K. Rahner, Häresien in der Kirche heute?, in: Theologische Akademie 5, hrsg. von K. Rahner und O. Semmelroth, Frankfurt 1968, 60–87.

² Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus (TU X. Band, Heft 5), Leipzig 1897.

³ Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, Gütersloh 1930.

⁴ Was begab sich aber zu der Zeit, Hannover 1956.

⁵ Geboren zu Bethlehem. Weihnachten, wie es wirklich war, Düsseldorf 1961.

⁶ Jesus war ganz anders, Hamburg 1967; vgl. d. ers., Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957.

Der rasche Aufschwung, den die Erforschung des Judentums und der heidnischen Religionsgeschichte um die Wende zum 20. Jahrhundert nahm, blieb nicht ohne Einfluß auf die Erklärung der Kindheitsgeschichten. Zahlreiche und verschiedenartige Parallelen wurden aus dem Alten Testament und den alten Religionen herangezogen; allerdings erwies sich der größere Teil als unbrauchbar. A. Dieterich⁷ trat zum Beispiel dafür ein, der Magierbericht Mt 2, 1—12 sei veranlaßt durch die Huldigungsfahrt des Partherkönigs Tiridates nach Rom zu Nero, die im Jahre 66 n. Chr. mit aufsehenerregendem Prunk stattfand. H. Usener⁸ verwies für die Erzählung von der Flucht nach Ägypten auf die Sage von Typhon, vor dem die Götter vom Olymp nach Ägypten fliehen. Eine gute Übersicht über die Diskussion im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts bietet C. Clemen⁹. Weitere Impulse brachte die nach dem 1. Weltkrieg entwickelte formgeschichtliche Methode. Vielfach wurden allerdings die Kindheits Erzählungen unpräzise als „Legenden“ eingestuft. Das kann nicht befriedigen, weil der volkstümliche Begriff „Legende“ zu schillernd und vieldeutig ist, der literarische Gattungsbegriff „Legende“ aber die Eigenart der Kindheitsgeschichten nicht deckt; denn die für Legenden bezeichnenden Merkmale des biographischen und ätiologischen (Verehrung und Kult begründenden) Interesses sind zwar auch anzutreffen, aber für das Ganze unserer Texte nicht bestimmend^{9a}.

Nachhaltigen Einfluß übte die 1932 erstmalig veröffentlichte Studie „Jungfrauensohn und Krippenkind“ von M. Dibelius¹⁰ aus, die sich vornehmlich mit Lk 1, 5—2, 20 befaßte. Dibelius fand hier drei „Legenden“. Die erste 1, 5—25. 55—66a sei jüdisch und stamme aus Täuferkreisen; die zweite und dritte seien christlichen Ursprungs, nämlich die Verkündigungsszene 1, 26 bis 38 und die Geburtsgeschichte 2, 1—20. Auf die Unzulänglichkeit der formgeschichtlichen Methode für die in Lk 1—2 vorliegenden Phänomene wies bereits G. Erdmann¹¹ hin, dessen Arbeit hauptsächlich auf die durch E. Nordens Untersuchung „Die Geburt des Kindes“¹² gegebene Fragestellung zu antworten suchte.

Gegenüber der Erforschung der lukanischen Kindheitsgeschichte war die der matthäischen lange etwas vernachlässigt. Erst mit der Entwicklung der redaktionsgeschichtlichen Methode nach dem 2. Weltkrieg rückte die Arbeit des Matthäus wieder mehr in den Mittelpunkt des Interesses. Die einseitig historische Fragestellung wurde als unfruchtbar erkannt; demgegenüber schenkte

⁷ Die Weisen aus dem Morgenlande, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (ZNW) 3 (1902) 1—14.

⁸ Geburt und Kindheit Christi, in: ZNW 4 (1903) 1—21.

⁹ Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1924. — Besonders erwähnt sei in diesem Zusammenhang noch H. Greßmann, Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, Göttingen 1914.

^{9a} Vgl. W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 78.

¹⁰ Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Abh. 4, 1932; wieder abgedruckt in: Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953, 1—78.

¹¹ Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäusevangeliums und Vergils vierte Ekloge, Göttingen 1932.

¹² (Leipzig 1924) Stuttgart 1958.

man der Aussageabsicht des Evangelisten verstärkte Aufmerksamkeit. Dieser Sicht der matthäischen Kindheitsgeschichte in der katholischen deutschen Exegese zum Durchbruch verholfen zu haben, ist wohl hauptsächlich das Verdienst von A. Vögtle¹³. Sein Schüler R. Pesch führte die Arbeit weiter mit Untersuchungen zu Mt 1, 18—25¹⁴ und zu den Einführungsformeln der Reflexionszitate¹⁵. Diese, auch „formula quotations“ oder Erfüllungszitate genannten Anführungen aus dem Alten Testament sind in jüngster Zeit mehrfach der Gegenstand eigener Studien gewesen.

Als literarische Art von Mt 1—2 wird heute vielfach der jüdische Midrasch genannt, die Funktion der beiden Kapitel im Gesamten des Evangeliums mit „Prolog“ gekennzeichnet. Gegen die Klassifizierung von Mt 2, 1—12 als Midrasch wendet sich u. a. P. Gaechter¹⁶. Eine eingehende Darstellung der literarkritischen, form- und redaktionsgeschichtlichen, theologischen und historischen Fragen von Mt 2 nebst einem Ausblick auf die zeitgemäße Verkündigung bietet E. Nellessen¹⁷.

Von den Untersuchungen zur lukanischen Kindheitsgeschichte ist zunächst die ältere Arbeit D. Völter's¹⁸ zu nennen. Völter rechnet damit, daß alle Szenen von Lk 1 ursprünglich zu einer in der Täufersekte beheimateten Johannestradition gehörten, die nach dem Vorbild von Ri 13 zwei Verkündigungen enthalten habe; erst eine christliche Hand habe den Besuch des Engels bei Elisabeth zu einer Verkündigung an Maria umgestaltet und das Magnifikat Maria an Stelle Elisabeths in den Mund gelegt. — Auf den redaktionellen Charakter der Marienfrage Lk 1, 34 wies 1961 J. Gewieß¹⁹ hin. Seine Studie wurde 1967 nochmals veröffentlicht, und zwar in einem Band mit der deutschen Übersetzung von R. Laurentins Untersuchung zur lukanischen Kindheitsgeschichte²⁰. Laurentin erkennt in den Kindheitskapiteln des Lukas 14 Szenen in sieben Gruppen. Nach ihm geschieht in Lk 1—2 die feierliche Eröffnung der Endzeit gemäß Daniel 9 und Malachias 3. Sehr eingehend wird die vielfältige Verflochtenheit des Lukastextes mit weiteren Stellen des Alten Testaments dargestellt. Als Grundgattung der lukanischen Kindheitsgeschichte gilt ihm die religiöse Geschichtsschreibung bzw. eine innere religiöse Reflexion über die Kindheit

¹³ Die Genealogie Mt 1, 2—16 und die matthäische Kindheitsgeschichte, in: Biblische Zeitschrift, Neue Folge (BZ NF) 8 (1964) 45—58; 239—262; 9 (1965) 32 bis 49. — Ders., Das Schicksal des Messiaskindes. Zur Auslegung und Theologie von Mt 2, in: Bibel und Leben 6 (1965) 246—279.

¹⁴ Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium, in: BZ NF 10 (1966) 220—245; 11 (1967) 79—97.

¹⁵ Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1—2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate, in: Biblica 48 (1967) 395—420.

¹⁶ Die Magierperikope (Mt 2, 1—12), in: Zeitschrift für katholische Theologie 90 (1968) 257—295.

¹⁷ Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium (Stuttgarter Bibelstudien 39) Stuttgart 1969.

¹⁸ Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht, Straßburg 1911.

¹⁹ Die Marienfrage Lk 1, 34, in: BZ NF 5 (1961) 221—254.

²⁰ Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967.

Jesu. Als „Gegenstände“ der tiefen Theologie von Lk 1—2, die in wechselseitiger Beziehung zueinander stehen, erscheinen Christus, der Herr und Sohn Gottes, und Maria, die Tochter Sion und endzeitliche Bundeslade.

Aus der Vielzahl von Arbeiten zur lukanischen Kindheitsgeschichte können hier nur noch einige angeführt werden. Mit der literarischen Geschichte von Lk 1—2, mit der Chronologie von Marias Verlobung bis zur Geburt Christi und mit dem Magnifikat befaßte sich P. Gaechter²¹. G. Voß, der Verfasser einer lukanischen Christologie²², legte einen Beitrag zum Verständnis der lukanischen Kindheitsgeschichte²³ vor und erläuterte „Die Christusverkündigung der Kindheitsgeschichte im Rahmen des Lukasevangeliums“²⁴. — „Aufbau, Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lk 1—2“ behandelte kurz und informativ H. Schürmann²⁵. Beachtung verdient auch trotz ihrer Kürze die für weitere Kreise bestimmte Schrift „Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende“ von R. Schnackenburg^{25a}.

Sodann seien einige Veröffentlichungen genannt, die sowohl die lukanische wie die matthäische Kindheitsgeschichte in die Überlegung einbeziehen. Mit den Anlässen der Entstehung der beiden Vorgeschichten befaßt sich O. Cullmann²⁶. Einen guten Einblick in die Problemlage bieten auch X. Léon-Dufour²⁷ und W. Trilling²⁸. Vorwiegend an den theologischen Themen interessiert ist K. H. Schelkle²⁹; er versäumt jedoch nicht, einleitend historisch-kritische Fragen zu erörtern.

Zur Frage der Jungfrauengeburt ist aus den zwanziger Jahren neben den schon erwähnten M. Dibelius und E. Norden noch H. Leisegang³⁰ zu nennen. G. Guthknecht³¹ glaubt in der Lehre von der göttlichen Zeugung ein ägyptisches Theologumenon zu erkennen; der damit ursprünglich nicht ver-

²¹ Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien, Innsbruck 1955.

²² Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (Studia Neotestamentica 2), Brügge 1965.

²³ Geboren aus Maria der Jungfrau, in: Lebendiges Zeugnis, Heft 4, 1964, 41—56.

²⁴ In: Bibel und Kirche 21 (1966) 112—115.

²⁵ In: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 198—208; gekürzt auch in: Bibel und Kirche 21 (1966) 106—111. Auf den demnächst erscheinenden 1. Teil des Lukas-Kommentars von Schürmann (Das Lukasevangelium: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament III/1) wird verwiesen.

^{25a} Mainz 1969. Die lukanische Geburtsgeschichte wird hier auf dem Hintergrund des sonstigen neutestamentlichen Zeugnisses von der Menschwerdung gewürdigt.

²⁶ Kindheitsevangelien, in: Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, Tübingen 1959, 272 ff.

²⁷ Die Evangelien und der historische Jesus, Aschaffenburg 1966, 392—403.

²⁸ Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 71—82.

²⁹ Die Kindheitsgeschichte Jesu, in: Wort und Schrift, Düsseldorf 1966, 59—75.

³⁰ Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, Leipzig 1922.

³¹ Das Motiv der Jungfrauengeburt in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Diss. Greifswald 1952.

bundene Gedanke der jungfräulichen Geburt soll aus den Mysterienreligionen stammen. Mit den Thesen von M. Dibelius und G. Guthknecht setzt sich E. Nellessen kritisch auseinander³². Von verschiedenen Seiten her wird die Frage im 4. Band der „Mariologischen Studien“³³ behandelt. Zum verwandten Problem der *Virginitas post partum* liegen fundierte Stellungnahmen von A. Vögtle³⁴ und J. Blinzler³⁵ vor.

In den letzten Jahren ist eine Reihe von Schriften erschienen, die zur sachgemäßen Auswertung der neueren exegetischen Erkenntnisse in der Verkündigung und Glaubensunterweisung Hilfestellung leisten möchten. Von den Autoren, die die Kindheitsgeschichten nur unter anderem einbeziehen, seien A. Läßle³⁶, F. Kamphaus³⁷ und A. Höfer³⁸ genannt. Auf die Kindheitsgeschichten beschränken sich die Darstellungen von A. Heising³⁹, L. J. M. Hermans⁴⁰, J. Riedl⁴¹ und W. Knörzer⁴². Der Letztere informiert nicht nur am umfassendsten, sondern gibt auch vorzügliche praktische Hinweise für die biblische Arbeit in der Gemeinde. Nicht ohne Vorbehalte zu benutzen sind die bibelkatechetischen Arbeiten von W. Dignath⁴³ und K. Lang⁴⁴.

Abschließend seien einige Verzeichnisse erwähnt, in denen der Interessierte weitere Literatur zu den Kindheitsgeschichten finden wird. Für die Gesamtheit der Texte sei auf die Zusammenstellung von J. Michl⁴⁵ verwiesen. Literatur zur Frage der Jungfrauengeburt seit D. F. Strauß verzeichnet H. M. Köster⁴⁶. Eine umfangreiche Bibliographie zu Lukas 1–2 ist der deutschen Ausgabe von R. Laurentins Arbeit zur Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte beigegeben. Zu Matthäus 1–2 vgl. das Literaturverzeichnis bei E. Nellessen⁴⁷, sowie die Hinweise in den genannten Artikeln von A. Vögtle und R. Pesch.

Dr. Ernst Nellessen, Bad Honnef

³² Vgl. den Exkurs „Jungfrauengeburt — ein Theologumenon?“ in: Das Kind und seine Mutter (siehe Anm. 17).

³³ Hrsg. von H. J. Brosch und J. Hasenfuß, Essen 1969. Mit Beiträgen von H. Döring, H. Haag, J. Hasenfuß, H. M. Köster, J. Michl, E. Nellessen, J. Schildenberger, M. Schmaus, G. Söll.

³⁴ Mt 1,25 und die *Virginitas B. M. Virginis post partum*, in: Theologische Quartalschrift 147 (1967) 28–39.

³⁵ Die Brüder und Schwestern Jesu (Stuttgarter Bibelstudien 21), Stuttgart 1967.

³⁶ Die Botschaft der Evangelien — heute, München 1966, 400–443.

³⁷ Von der Exegese zur Predigt, Mainz 1968.

³⁸ Predigt und heutige Exegese, Freiburg 1968, 114–126.

³⁹ Gott wird Mensch, Trier 1967.

⁴⁰ Jesu Geburt und Jugend im Zeugnis der Bibel, Salzburg 1968.

⁴¹ Die Vorgeschichte Jesu, Stuttgart 1968.

⁴² Wir haben seinen Stern gesehen, Stuttgart 1967.

⁴³ Weihnachtstexte im Unterricht, Gütersloh 1965.

⁴⁴ Die Weihnachtstexte in der Bibelkatechese, Freiburg 1967.

⁴⁵ Art. Kindheitsgeschichte Jesu, in: Bibel-Lexikon, hrsg. von H. Haag, Einsiedeln 1968, 947.

⁴⁶ Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit David Friedrich Strauß, in: Mariologische Studien IV, Essen 1969, 35–87.

⁴⁷ Das Kind und seine Mutter (siehe Anm. 17).

BESPRECHUNGEN

Iserloh, Erwin: Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. 3. verbesserte und um das 8. Kapitel erweiterte Auflage. — Münster: Aschendorff-Verlag 1968. 103 S. (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 23/24) kart. 8,50 DM

Daß die Arbeit von Erwin Iserloh über Luthers Thesenanschlag seit Ende 1966 nun die dritte Auflage erleben durfte, zeigt, wie rege das Interesse an der Fragestellung immer noch ist. Seitdem Iserloh vor acht Jahren mit seiner neuen Untersuchung und Deutung der Anfänge der reformierten Bewegung zum erstenmal an die Öffentlichkeit getreten ist, hat die Bibliographie zu diesem Thema, wie R. Bäumer unlängst in einem Forschungsbericht feststellte, mehr als 300 Nummern erreicht.

Die Kapitel 1 bis 7 der vorliegenden Schrift sind gegenüber der 1. und 2. Auflage nur wenig verändert.

Nach einigen grundsätzlichen Ausführungen zum Ablass in Theorie und Praxis im ausgehenden Mittelalter, zum Ablassstreit und zur anfänglichen Stellung Luthers zum Ablass legt Iserloh sachlich und klar die Quellenlage zu den Ereignissen am 31. 10. 1517 dar.

In eingehender Analyse der Texte kommt Iserloh zu der Deutung, Luther sei nicht mit seinen Ablassthesen ostentativ an die Öffentlichkeit getreten, indem er sie am Vorabend von Allerheiligen an der Schloßkirche in Wittenberg angeschlagen habe. Er habe sie vielmehr zuerst den zuständigen Bischöfen gesandt, damit diese die Mißbräuche abstellen sollten. Als diese nicht reagierten, sei er an die breitere Öffentlichkeit getreten.

Im 8. Kapitel, das der 3. Auflage neu hinzugefügt wurde, setzt sich Iserloh mit den in neueren Arbeiten erhobenen Einwänden gegen seine Deutung der Ereignisse auseinander. Er bleibt nach wie vor bei seiner Ansicht, der öffentliche Anschlag der Thesen am 31. 10. 1517 habe nicht stattgefunden. Angesichts der Quellenlage dürfte es schwierig sein, die Frage in diesem oder jenem Sinn mit absoluter Sicherheit zu entscheiden. Aber Stephan Skalweit wird wohl recht haben, wenn er in seinem Buch: *Reich und Reform* (Berlin 1967) 116 bemerkt, „daß Iserlohs These im Sinne eines tieferen Lutherverständnisses einen hohen Grad von innerer Wahrscheinlichkeit besitzt“.

K. Ganzer, Trier

Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform . . . , herausgegeben von Ernst Walter Zeeden und Hansgeorg Molitor. — Münster: Aschendorff-Verlag 1967. 138 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 25/26) kart. 12,— DM

Die kanonischen Visitationen der Pfarren und Klöster erlangten im Zeitalter der Glaubensspaltung eine besondere Bedeutung. Die neugläubigen Landesherren benutzten die Visitationen vielfach, um das neue Kirchenwesen in ihren Territorien auszuformen bzw. zu festigen. Von katholischer Seite stellte man die Visitationen — vor allem nach dem Konzil von Trient — in den Dienst der lange fälligen Reform. Wie sehr die Visitationsprotokolle das Geschichtsbild der Reformationszeit, vor allem auf der „unteren Ebene“ der Pfarren und Klöster beleuchten können, das hat E. W. Zeeden in seiner Arbeit über die Konfessionsbildung (E. W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen, München-Wien 1965) bewiesen. Freilich, vor einer Überbewertung der Visitationsprotokolle als historischer Quelle muß man sich hüten. Das Schematische der Untersuchungen der Visitatoren und die Flüchtigkeit, mit der das Geschäft oftmals durchgeführt wurde, mahnen zur Vorsicht.

Beides, der Wert und die Grenzen der Visitationsberichte als historische Quelle kommen in drei Kurzreferaten zum Ausdruck, die sich mit den Kölner, Trierer und Würzburger Gebieten befassen und bei der Jahresversammlung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum am 5. Oktober 1966 in Fulda gehalten worden sind. Die drei Referate, gehalten von August Franzen, Hansgeorg Molitor und Hans Eugen Specker, werden in dem vorliegenden Buch mit Recht als beispielgebend für die Auswertung der Visitationsprotokolle abgedruckt. Der zweite Teil des Buches bietet eine Zusammenstellung der gedruckten Visitationsquellen und eine Art Generalrepertorium der ungedruckten Visitationsberichte, die sich in den verschiedenen staatlichen, städtischen und kirchlichen Archiven Deutschlands befinden. Die Reformationshistoriker werden den Bearbeitern dieser Zusammenstellung, E. W. Zeeden und H. G. Molitor, für dieses hilfreiche Arbeitsinstrument besonders dankbar sein. Das Büchlein bildet eine wichtige Voraussetzung für die allseitige Ausschöpfung der noch unbenutzten reichhaltigen Materialien.

K. Ganzer, Trier

Boelens, Martin: Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139. — Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1908. 192 S. Kart. 18,50 DM.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine Dissertation des Kanonistischen Instituts der Universität München. Sie greift ein Teilgebiet aus der Geschichte des Zölibats heraus, nämlich die Gesetzgebung über die Klerikerehe von den Anfängen bis zum 2. Laterankonzil (1139).

Der Verfasser teilt die Geschichte der Gesetzgebung in diesem Zeitraum in vier Abschnitte ein.

In den ersten Jahrhunderten der Kirche gab es noch keine Gesetze über die Ehelosigkeit der Bischöfe und Priester. Wohl aber lebten viele freiwillig unverheiratet. Auch in den folgenden Jahrhunderten wurden grundsätzlich noch Verheiratete — sofern sie nur einmal eine Ehe eingegangen waren — zu den höheren Weihen zugelassen.

Vom 4. Jhd. an — beginnend mit der Synode von Elvira (Spanien) um das Jahr 306 — bestimmten allmählich im gesamten Abendland lokale Synoden und die Gesetzgebung der Päpste, daß die Majoristen (Bischöfe, Priester, Diakone, vom 5. Jhd. an auch Subdiakone), die vor der Weihe eine Ehe geschlossen hatten, nach der Weihe für immer enthaltsam leben müssen. Eine neue Eheschließung nach der Weihe wurde verboten. Für das Nichteinhalten der Gesetze wurden entsprechende Strafmaßnahmen verhängt.

In der Ostkirche dagegen bildete sich die Regelung heraus, die auf der Trullanischen Synode 691 einen gewissen Abschluß erfuhr, daß die Priester und Diakone vor der Weihe eine Ehe schließen und nach der Weihe das eheliche Leben fortsetzen durften. Die Bischöfe dagegen waren nach der Weihe, auch wenn sie vorher verheiratet waren, zu einem enthaltsamen Leben verpflichtet.

Daß die Forderung der Enthaltsamkeit für die vor der Weihe verheirateten Majoristen sich in der Praxis nicht leicht durchführen ließ, ist verständlich. In der Zeit vom 7. bis 11. Jhd. begegnet uns daher in der kirchlichen Gesetzgebung immer wieder die Einschärfung dieser Forderung.

Um die Mitte des 11. Jhds. war die Klerikerehe bei den Majoristen weithin verbreitet. Auch lebten zahlreiche Kleriker im Konkubinat. Die gregorianische Reformbewegung suchte mit allen Mitteln die Heirat des höheren Klerus zu unterbinden und die Beobachtung der Enthaltsamkeit durchzusetzen.

Der vierte Abschnitt des untersuchten Zeitraumes brachte schließlich einen gewissen Abschluß der mittelalterlichen Gesetzgebung über die Klerikerehe: das 2. Laterankonzil von 1139 erklärte die Eheschließung eines Majoristen für ungültig. Von jetzt an konnte ein Kleriker der höheren Weihen überhaupt keine kirchenrechtlich gültige Ehe mehr schließen.

Die Arbeit bietet eine gute Zusammenfassung der gesetzgeberischen Entwicklung in der Frage der Klerikerehe, wobei die praktische Entwicklung, die ohnehin historisch schwer nachzuprüfen ist, verständlicherweise außer acht gelassen werden mußte.

K. Ganzer, Trier

Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen von Kajetan Eßer und Engelbert Grau. Weidmannsche Buchhandlung 1966. 177 S. Lw.

In den „Franziskanischen Quellschriften“ machen die deutschen Franziskaner eine Reihe von Zeugnissen aus der Frühzeit der französischen Bewegung einem weiteren Leserkreis zugänglich. Der vorliegende 9. Band bietet eine zwar seit dem Mittelalter weit bekannte und oft in moderne Sprachen übersetzte, aber von der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der franziskanischen Frühzeit bisher wenig beachtete Schrift: Das *Sacrum commercium S. Francisci cum domina paupertate*.

In der Einführung gehen die Herausgeber den Fragen nach dem Verfasser, der Entstehungszeit, dem literarischen Charakter und dem historischen Wert der Schrift nach, wobei sie sich ausführlich mit den oft schwierigen Problemen der Franziskus-Forschung auseinandersetzen. Die Frage nach dem Verfasser der anonym überlieferten Schrift muß nach wie vor offen bleiben. Als Entstehungszeit läßt sich die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts nachweisen. Es steht nach Ansicht der Herausgeber auch nichts im Wege, das in manchen Handschriften überlieferte Datum 1227 als Entstehungszeit anzunehmen. Seinem literarischen Charakter nach wollen die Herausgeber das *Sacrum commercium* in den weiteren Umkreis der mittelalterlichen Mysterienspiele einordnen.

In einer Art Drama spielt sich die Handlung vor dem Leser ab. St. Franziskus und seine Gefährten machen sich auf, um die Armut zu suchen. Auf einem hohen Berg, dessen

Gipfel nach beschwerlichem Aufstieg erreicht wird, finden die Brüder die Herrin Armut, die sie liebevoll empfängt. Die Armut schildert ihr Schicksal im Laufe der Heilsgeschichte. Schon viele Ordensleute haben sich zunächst um die Armut bemüht, sie aber später, von Habsucht und Trägheit verführt, wieder verlassen. Franziskus und seine Brüder schließen nun einen Bund mit der Armut, und diese ermahnt die neuen Gefährten, nicht den Spuren der treulosen Mönche zu folgen, sondern bis ans Ende auszuhalten.

Das Werk ist ganz von biblischen Zitaten erfüllt und bildet eine theologische Reflexion über das Armutsideal der frühen franziskanischen Bewegung. Als Schrift der Frühzeit ist sie besonders wertvoll, da sich in ihr noch nicht die Streitigkeiten um die Auslegung der Ideen des Franziskus niedergeschlagen haben, wie das im späteren franziskanischen Schrifttum vielfach der Fall ist. In diesem Einblick in die Gedankenwelt der franziskanischen Frühzeit besteht der historische Wert des *Sacrum Commmercium*. Die Herausgeber weisen nach, daß die Armut als „Herrin“, nicht als „Braut“ verstanden wird. Danach ist vom *Sacrum Commmercium* her der Auffassung von der Braut-Armut-Mystik des heiligen Franziskus weitgehend der Boden entzogen.

Die deutsche Ausgabe des Werkes ist nicht nur für einen breiteren Leserkreis, sondern auch für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der franziskanischen Bewegung von Nutzen.

K. Ganzer, Trier

Flood, David Ethelbert: Die Regula non bullata der Minderbrüder. — Werl: Coelde-Verlag 1967. 168 S. (Franziskanische Forschungen, herausgegeben von V. Heynck und J. Kaup, H. 19), broschiert.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine Dissertation der Universität Köln, die unter der Leitung von Prof. H. M. Klinkenberg stand. Der wichtigste Zweck der Arbeit ist es nach F., „alle Handschriften der Regula non bullata, dieses wichtigen Zeugnisses aus der Entstehungszeit der Minderbrüder, zu prüfen, um die beste Basis für eine Edition zu ergründen und so eine Analyse des Textes vorzubereiten“ (S. 22).

Der erste Teil der Arbeit bietet einen neuen kritischen Text der Regula non bullata, der in einer Reihe von Vorbemerkungen begründet wird. Eingehend beschäftigt sich F. dabei mit der Textgeschichte, die sich deshalb als schwierig erweist, da die Hss., welche die Regula non bullata überliefern, weder früh noch zahlreich sind. Einen Einfluß auf spätere Veränderungen des Textes übten die Formulierungen der Regula bullata, und anderer geläufiger Texte, wie des Glaubensbekenntnisses, des Testaments des Franziskus u. a. aus. Weiter wurden Verbesserungen und Glättungen der etwas ungeschulten Sprache des Franziskus vorgenommen. Ursprüngliche Ausdrücke des Originals wurden durch die Abschreiber z. T. späteren Umständen im Orden angepaßt. Auch theologische Verdeutlichung mußte der ursprüngliche Text erfahren und die oft freieren Schriftzitate wurden z. T. nach den offiziellen Texten umgestaltet. Lemmens hat sich — nach dem Urteil Fs. — bei seiner Edition vor allem um einen geglätteten Text bemüht; Boehmer hat die Regelzitate des Angelus Clarens als Grundlage gewählt, was sich als wenig glücklich erwiesen hat. F. selbst legt seiner Edition eine Handschrift des Antonianum in Rom aus dem 14. Jahrhundert zugrunde. Offensichtliche Mängel dieser Überlieferung werden durch andere Hss. ausgeglichen.

Der zweite Teil trägt die Überschrift: Zur Geschichte und Interpretation der Regula non bullata. Eingehend wird zunächst dargelegt, warum die Regelzitate des Angelus Clarens nur von zweitrangiger Bedeutung sind: Er hat den Text im Dienste seiner Ideen geglättet und verdeutlicht. In einer Handschrift des 14. Jahrhunderts, die sich in Worcester befindet, und bei Hugo von Digne sieht F. eine eigene Rezension der Regula non bullata, und zwar eine Überarbeitung des ursprünglichen Textes, die wohl eine Stufe auf dem Weg von der frühen Regelgestalt zu der endgültigen Form von 1223 darstellt. In dem Abschnitt: Analyse der Regula non bullata sucht F. weniger den Text historisch auszuwerten, als vielmehr die Struktur des Textes bloßzulegen. Die aufgezeigten Strukturen und Entwicklungsstufen des Textes sucht F. sodann mit verschiedenen literarischen Zeugnissen des 13. und 14. Jahrhunderts über die frühere Regel zu konfrontieren. In einem letzten Kapitel setzt er sich schließlich noch kurz mit der früheren Forschung, vor allem mit Kybals Thesen über die Urregel und die Regula non bullata auseinander, wobei er die Ansicht Kybals, durch das Eingreifen der Minister sei der Text der Regula non bullata gegenüber der ursprünglichen Intention des Franziskus modifiziert worden, zurückweist.

Fs. Arbeit ist ein beachtlicher Beitrag zur Franziskusforschung. Nicht daß dadurch alle Probleme der Regula non bullata gelöst wären. Aber die sorgsame Analyse des Textes auf der Grundlage der Textgeschichte schafft die Voraussetzungen, daß manche Fragen um die frühe Entwicklung der franziskanischen Bewegung in unvoreingenommener und unabhängiger Weise neu durchdacht werden können und müssen.

K. Ganzer, Trier

Gill, Joseph: Konstanz und Basel — Florenz. — Mainz: Grünewald-Verlag 1968. 480 S. (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hg. von G. Dumeige und H. Bacht, Bd. 9.) Lw. 48,— DM, subskr. 42,— DM.

Seit der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die Beschäftigung mit der Konziliengeschichte das besondere Interesse der Historiker gefunden. Darüber hinaus ist die Diskussion um die innerhalb der Reihe der allgemeinen Konzilien etwas „heiklen“ Synoden von Konstanz und Basel seit den grundlegenden Arbeiten von Tierney u. a. über den spätmittelalterlichen Konziliarismus aufs neue lebhaft in Gang gekommen.

In dem vorliegenden 9. Band der aus dem Französischen übersetzten Geschichte der ökumenischen Konzilien gibt der Rektor des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom, J. Gill, Mitherausgeber der Florentiner Konzilsakten, eine zusammenfassende Darstellung dieser Synoden von Konstanz und Basel — Florenz.

Eine umfangreiche Einleitung skizziert kurz die Vorgeschichte, nämlich die Entstehung des Schismas sowie die Bemühungen um seine Beilegung, vor allem auf dem Konzil von Pisa. Auch wird dem Leser ein Abriss der konziliaristischen Theorien der hoch- und spätmittelalterlichen Kanonisten geboten.

Die Geschichte des Konstanzer Konzils wird unter dem Gesichtspunkt seiner drei Aufgaben, der *causa unionis*, *causa fidei* und *causa reformationis* behandelt. Bei Basel nimmt natürlich die Schilderung des Tauziehens zwischen Papst und Synodalen um die Stellung des Konzils einen breiten Raum ein. Ausführlich kommen auch die ganzen hussitischen Auseinandersetzungen und ihre Behandlung in Basel zur Sprache. Die Ausführungen über das Unionskonzil von Florenz schildern die langwierigen und von der jahrhundertelangen Verfremdung zwischen den beiden Kirchen belasteten theologischen Verhandlungen, die dann schließlich zu einer formellen Union führten, der aber keine längere Lebensdauer beschieden war.

Für die ausführliche zusammenfassende Darstellung der beiden Konzilien wird man dankbar sein. Allerdings werden manche Fragen, deren Problematik die neuere Forschung aufgezeigt hat, verharmlost, und manche Forschungsergebnisse werden nicht zur Kenntnis genommen. So heißt es etwa von der Wahl Urbans VI.: „Jedenfalls war Urban VI. in unanfechtbar gültiger Form gewählt worden“ (S. 26), während Prerovsky (L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'occidente, Rom 1960) jüngst nachweisen konnte, daß die Wahl eben gerade nicht so unanfechtbar gewesen ist. Von Martin V. stellt Gill fest, „daß er der Reform wenig Begeisterung entgegenbrachte und in den fünfzehn Jahren seines Pontifikats nicht das geringste unternahm, um sie voranzutreiben“ (S. 125). Bereits 1946 hatte jedoch K. A. Fink in einem Artikel: „Papsttum und Kirchenreform nach dem großen Schisma“ (Th. Q. 126 [1946] 110—122) der Legende von der mangelnden Reformarbeit Martins V. den Boden entzogen.

Von besonderem Nutzen sind die zahlreichen im Anhang abgedruckten Quellentexte in deutscher Sprache zur Geschichte der beiden Konzilien. K. Ganzer, Trier

Brandmüller, Walter: Das Konzil von Pavia-Siena 1423—1424. Band 1: Darstellung. — Münster: Aschendorf-Verlag, 1968. 289 S. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, hrsg. v. J. Lortz, 16), kart. 48,— DM.

Die Beschäftigung mit dem Konziliarismus und seinen praktischen Auswirkungen auf den Konzilien von Konstanz und Basel wurde in der Forschung der letzten Jahre nicht gerade vernachlässigt. Die Synode von Pavia-Siena hat dabei, da sie sich Konstanz und Basel gegenüber als kleine Episode ausnimmt, wenig Beachtung gefunden. W. Brandmüller kann mit der vorliegenden Arbeit diese Lücke schließen. An Hand zahlreicher, bisher nicht ausgeschöpfter Archivmaterialien, zeichnet er ein Bild der Kirchenversammlung, die 1423/24 stattgefunden hat. Pavia-Siena war eine Folge des Dekretes „*Frequens*“, durch das die Konstanzer Synodalen das Papsttum zu regelmäßigen Reformkonzilien verpflichtet hatten. Der Konzilsort Pavia war (ebenfalls gemäß „*Frequens*“) bereits in Konstanz festgelegt worden, Martin V. hielt sich mit dem Einberufungstermin genau an die vorgeschriebene Fünfjahresfrist.

Die Untersuchung beginnt mit den Vorbereitungen auf das Konzil in den einzelnen Ländern. Die Kirchenreform war das wichtigste Anliegen, wenn auch über die Mittel und Wege, vor allem über den sogenannten Konziliarismus und die Stellung des Papstes, die Meinungen durchaus nicht einheitlich waren. Daß der Papst schon vor der Eröffnung des Konzils in Pavia die geheime Absicht hegte, es zu gegebener Zeit an einen anderen Ort zu verlegen, zeigt die allgemeine Tendenz Martins, den Konziliarismus mit politischen Mitteln zurückzudrängen. Das angebliche Wiederaufleben einer Seuche nach der Eröffnung in Pavia bot dann die willkommene Gelegenheit, die Versammlung nach Siena zu verlegen.

Der Widerstreit zwischen Konziliarismus und päpstlicher Partei wurde auf der Synode immer wieder offenbar. Dies zeigte sich an der Frage einer möglichen Teilnahme Martins am Konzil. Während der Papst sich von Siena vertraglich den „salvus conductus“ gewährleisten ließ, verlangten auch die Konziliaristen einen derartigen Schutz gegenüber der päpstlichen Partei, um vor etwaigen Eingriffen des Papstes in die Freiheit der Synodalen gesichert zu sein. Brandmüller sieht es als erwiesen an, daß Martin V. tatsächlich und nicht nur diplomatisch die Absicht gehabt habe, nach Siena zu kommen und nur durch die politischen Ereignisse abgehalten worden sei.

Der Widerstreit zwischen Konziliaristen und Anhängern des Papstes zeigte sich auch bei den Streitigkeiten innerhalb der französischen und italienischen Nation sowie bei den Debatten um die Reform.

Besonders verhängnisvoll wirkten sich auf die ganze Synode die politischen Gegensätze zwischen Alfons V. von Aragón und Martin V. aus. Als dann schließlich die Reformdebatten eine ernste Krise und die Gefahr der Radikalisierung des Konzils heraufbeschworen, kam Martin der Entwicklung zuvor und ließ die Synode kurzerhand aufheben.

Die wenigen Dekrete, die das Konzil verabschiedet hat, befassen sich mit dem Husitismus, dem Schisma Benediktus XIII. in Peñíscola, der Union mit dem griechischen Osten und zeitgenössischen Häresen.

Brandmüller charakterisiert Pavia-Siena als ein päpstliches Konzil, das jedoch das episkopale Selbstbewußtsein der Väter nicht ignoriert habe. Dennoch habe sich schon ein Zug zur Demokratisierung bemerkbar gemacht; der Typ des Kirchenparlaments von Basel habe sich bereits abzuzeichnen begonnen.

An der Meinung Brandmüllers, das Konzil von Trient habe sich bewußt an dem zu Siena durch Martin V. geprägten Konzilstyp orientiert, ist wohl ein Fragezeichen anzubringen. Die offizielle Zählung der als allgemeine Konzilien geltenden Synoden ist höchst problematisch. Es ist dem Verfasser beizustimmen, wenn er feststellt, daß es nicht einzusehen ist, warum Pavia-Siena nicht auch (wie übrigens ebenfalls Pisa) zu den allgemeinen Konzilien gerechnet wird.

Das Buch bedeutet eine Bereicherung der Konziliengeschichte des späten Mittelalters.
K. Ganzer, Trier

Cullmann, Oscar: Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte (= Baseler Universitätsreden, 59. H., 25 S.). Basel 1968, Verlag Helbing & Lichtenhahn.

Es ist höchst anregend zu sehen, wie Cullmann „das Ineinander von Universalismus und Konzentration“ im Laufe der Kirchengeschichte aufzeigt und diese „Harmonie zweier scheinbar gegensätzlicher Kräfte“ (4) bereits als „das Thema der Heilsgeschichte“ (5) im Neuen Testament wiederfindet, wozu er weiterführend vermerkt: „Es (sc. dieses Ineinander) geht auf das Alte Testament zurück und ist dem Judentum und Christentum gemeinsam, die beide gerade deshalb als einzige Religionsgemeinschaften von der allgemeinen Religionsmengerei der Antike nicht aufgesogen worden sind“ (5). Im Alten Bund konzentriert sich gleichsam Gott auf das erwählte Volk, „nach und nach aber wird diese Konzentration auf das auserwählte Volk als göttliches Mittel zur Einbeziehung der Gesamtheit der Völker und darüber hinaus der ganzen Schöpfung verstanden: Konzentration also als göttliches Mittel zur Errichtung des universalistischen göttlichen Zieles“ (5). — Im Neuen Testament wird alles auf Christus bezogen, zugleich aber wird diese Konzentration dadurch vor jeder Einseitigkeit bewahrt, daß ihr „die Absolutheit des Universalismus: Christus der Heiland der Welt!“ (5) entspricht. — Besonders deutlich werden Konzentration und Universalismus in den Aussagen des Johannesevangeliums über den Heiligen Geist. Dazu bemerkt der Verf.: „Auch hier Konzentration auf eine zentrale, in der Gemeinde erlebte Glaubenserfahrung, aber dieser gleiche Geist überwindet alle Schranken starrer Gesetzmäßigkeit, alle Grenzen der Sprache und des Herkommens, und er weht, wo er will“ (7). — Was in der neutestamentlichen Botschaft möglich war, wurde dann nach den Darlegungen Cullmanns im Laufe der Kirchengeschichte nie mehr ganz möglich. — Es hat „zwar keine Kirche die ursprüngliche Harmonie ganz verloren, aber keine stellt das Ineinander von radikaler Konzentration und Universalismus in ihrer Reinheit dar. Die eine betont auf Grund der ihr verliehenen charismatischen Eigenart stärker die Konzentration, die andere stärker den Universalismus. Darum bedarf die eine der Ergänzung durch die andere, und schon jetzt können wir sagen, daß von hier aus die unmittelbare ökumenische Lösung nicht in einer vorzeitigen Fusion zu suchen ist, sondern in dem gegenseitigen Bewußtsein, daß die eine Kirche der anderen neben sich bedarf, und zwar in engem Kontakt mit ihr“ (8). — Bevor nun Cullmann näher darlegt, wo die stärkere Betonung der Konzentration — in ihrem Extrem die Verengung — und wo die grö-

bere Hervorhebung des Universalismus — im Extrem in Synkretismus endend — zu finden ist, behandelt er die Gefahren eines einseitigen Universalismus und einer einseitigen Konzentration an drei Erscheinungen des 2. Jahrhunderts: Judenchristentum (Verengung durch den Rückfall in eine Gesetzhlichkeit), Gnostizismus (Synkretismus durch die „Einbeziehung eines seiner Substanz entleerten Christentums in die allgemeine Religionsmengerei“ (9), Marcion und Montanus (Verengung, „wo zwar ein spezifisch christliches Element betont wird, aber verabsolutiert und von der Ganzheit des Evangeliums isoliert“ (9). — Er verweist darauf, daß die Kirchenväter einen harten Kampf gegen diese Erscheinungen geführt haben und meint: „Die Kirchenväter, die ihn (sc. den Kampf) ausfochten, haben mit der schon erwähnten bewunderungswerten Sicherheit erkannt, daß diese Gefahren von innen für die christliche Gemeinschaft ebenso tödlich waren wie die staatlichen Verfolgungen von außen“ (14). — Als besonders wichtigen „Wall“ gegen das nicht vollzogene Ineinander von Konzentration und Universalismus sieht der Verf. den neutestamentlichen Kanon, das Credo und das kirchliche Amt an (14 f.). — Aber auch in späteren Zeiten kam es im Kampfe gegen die Verengung „zur Überspannung des Universalismus . . . so daß synkretistische Elemente auftauchten“ (15), bzw. brachte der Kampf gegen den Synkretismus die Gefahr einer Verengung mit sich. Allzu sehr hat sich nach Cullmann die Kirche immer wieder der Welt angepaßt, wurde also verzerrt „universal“ und er bemerkt dazu: „So konnte schon im Altertum heidnischer Aberglaube ins Christentum eindringen, und mancher Theologe respektierte in seiner Lehre nicht das, was Paulus das notwendige ‚Skandalon‘, die ‚Torheit‘ nannte. Im Mittelalter schreitet diese synkretistische Entwicklung gewaltig fort im Heiligen- und Reliquienkult sowie in der Anpassung der Theologie an die damaligen philosophischen Denkformen“ (16). — Hier allerdings muß der Historiker vor Vereinfachung der Tatsachen und damit einer teilweisen Verfälschung der Wahrheit warnen. Denn Hereinnahme des Heidentums war nicht in allem schon Synkretismus und damit falscher Universalismus. Man erinnere sich nur der Arbeiten Hugo Rahners gerade zu diesem Thema (Griechische Mythen in christlicher Deutung, Abendländischer Humanismus und katholische Theologie) und man lese das Wort bei Kardinal Newman nach: „Wir glauben auf Grund der Heiligen Schrift, daß vom Urbeginn an der Herr der moralischen Weltordnung über die ganze Erdweite hin Samen der Wahrheit ausgestreut hat, die auf mannigfache Weise Wurzel faßten und wohl auch, wie es vorkommen mag, mitten in der Wüste Pflanzen entstehen ließ, wilde vielleicht, aber lebendige immerhin. Was die Heiden Richtiges sagten, nahm dann die Kirche auf, ihre Irrtümer verbesserte sie, ihre Lücken füllte sie auf, ihre Ansätze ergänzte sie, ihre Vermutungen entwickelte sie und erweiterte so allmählich den Umfang und verfeinerte den Sinn ihrer ‚Unterweisungen‘“ (Critical and Historical Essays 12, London 1871, II, 231 ff.). Es entspricht auch nicht ganz der historischen Wahrheit, wenn undifferenziert von einer synkretistischen Entwicklung im Heiligen- und Reliquienkult gesprochen wird, und auch die Anpassung mittelalterlicher Theologen an philosophische Denkformen der damaligen Zeit kann nicht einfach mit dem Wort Synkretismus abgetan werden. — Gewiß sind synkretistische Ansätze da, aber man darf sie nicht einfach in dieser Weise darstellen. — Bemerkenswert ist dann die Feststellung Cullmanns, daß das Mönchtum so etwas wie das lebendige Gewissen der Kirche wurde, die manchmal in der Welt „allzu heimisch“ (17) geworden war und es wird die interessante Bemerkung daran geknüpft „Aber nun geschah das Bedeutsame, daß die Kirche echt universalistisch die in dieser Kritik an ihr selbst zum Ausdruck kommende Konzentration nicht bekämpfte, sondern sich einverleibte und ihr auf diese Weise die extreme und gefährliche Spitze nahm“ (17). — Andererseits erscheint die Behauptung doch etwas zu undifferenziert: „Dagegen vermochte sie (sc. die Kirche) die im 16. Jahrhundert von der Reformation verlangte Konzentration nicht aufzunehmen, so daß es zu der großen, für unsere ökumenische Situation so wichtigen Kirchenspaltung gekommen ist“ (17). Mit einiger Spannung liest man dann in den Darlegungen Cullmanns weiter. — Er fragt sich, ob der Protestantismus die von den Reformatoren geforderte Konzentration entgegen synkretistischen Tendenzen der damaligen Kirche wirklich gut durchgehalten habe. Er kommt dabei zur Feststellung, daß die biblische Zentrallehre, die echte Konzentration bedeute, allzu sehr isoliert wurde und damit in die Verzerrung geriet, während im Neuprotestantismus in einem bedrohlichen Subjektivismus die Konzentration auf die Bibel wieder sehr stark in Frage gestellt wird, so daß „paradoxiertweise gerade die Gefahr der illegitimen Weite“ auftritt, „die der Protestantismus doch gerade bekämpfen wollte und sollte“ (18). — Auf der anderen Seite droht dem Katholizismus die Gefahr des „synkretistischen Aufgehens in der Welt“ (18), andererseits die eines Aufgehens „in einer juristischen Verengung in Lehre und Institution“ (18). — Cullmann versäumt es nicht im Folgenden darauf hinzuweisen, daß seit Johannes XXIII. innerhalb der katholischen Kirche eine Läuterung eingesetzt habe auf eine Konzentration hin (19), wobei die Schrift eine bedeutende Rolle spielt (20). Demgegenüber glaubt er aber wieder

feststellen zu müssen, daß durch die Notwendigkeit, „die Veränderung der modernen Welt zu berücksichtigen, eine Verstärkung des Universalismus“ (20) stattfand wie nie zuvor. Cullmann spricht von einer „nun vollständigen complexio oppositorum“ (21) im Katholizismus und stellt fest: „Damit ist nun aber erst recht die Notwendigkeit der gleichzeitigen Konzentration auf ein christliches Zentrum gegeben, da sonst diese complexio eben nicht Harmonie, sondern Synkretismus ist“ (21). Bedenkenswert wäre sein anschließendes Wort: „Erst in der Zeit nach dem Konzil machen sich Tendenzen bemerkbar, die da und dort bedrohlich in die Nähe des Synkretismus führen“ (21) — Abschließend stellt Cullmann seine Grundthese noch einmal klar heraus: Die katholische und die protestantische Kirche haben ihre je verschiedenen Charismen, mit der Gefahr allerdings, in die Einseitigkeit eines Synkretismus bzw. einer Erstarrung in Verengung zu geraten. — Die ökumenische Aufgabe der Gegenwart nun würde darin bestehen, diese Charismen möglichst zur Entfaltung zu bringen und den anderen in seinem Charisma „als Ergänzung und als Warnung neben sich zu haben“ (24) — „besonders aber soll sich jede Kirche positiv auf das Charisma der anderen besinnen: der Katholizismus auf die protestantische biblische Konzentration und die Freiheit des Geistes, der Protestantismus auf den legitimen katholischen Universalismus und die Notwendigkeit einer legitimen Organisation“ (24 f.). E. Sauser, Trier

Strauss, Rudolf: Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins. — Zürich: EVZ-Verlag, 1967, 125 S. kart.

Vorliegende Arbeit stellt eine Doktorarbeit an der Universität in Basel dar und ist ein sehr wertvolles „Kompendium“ zum Thema: Alter und neuer Mensch bei Augustinus. — In sieben Hauptkapiteln bearbeitet der Verfasser folgende Themen: Der neue Mensch in theologischer-philosophischer Sicht, die Gotteslehre in ihrer Beziehung zum neuen Menschen, Augustins Anschauungen über Seele und Leib, die Begründung des neuen Menschen, die Möglichkeit des neuen Menschen, die Gewißheit des neuen Menschen, die Wirklichkeit des neuen Menschen. — Aus der Fülle des Gebotenen und zum Teil neu Durchdachten und treffend Formulierten sei hingewiesen auf den Abschnitt über die „ekklesiologische Ausübung der Buße“, in dem Strauss in Auseinandersetzung mit Augustin feststellt: „Die Sündenvergebung ist nicht nur eine amtlich-priesterliche Funktion, sondern Ausdruck des allgemeinen Priestertums, da wir alle im Glauben Glieder an dem einen Leibe Christi sind. Dieser Leib Christi ist der ontische Charakter der Kirche, der in der Liebesgemeinschaft der Gläubigen aus der Kraft des Heiligen Geistes existent wird. Darum sollen wir in ecclesia und nicht nur in corde meo Buße tun. Buße und Sündenvergebung gründen sich auf Christus und sein Heilswerk für uns. Sie können aber nur in der Kirche, die corpus mysticum Christi und aus der Kraft des Heiligen Geistes gewirkte Liebesgemeinschaft ist, recht vollzogen werden. Die Möglichkeit einer neuen Existenz vor Gott und in der Welt wird dem Menschen dort und immer geschenkt, wo er im Glauben an Christus in der Kirche sein Heil erfährt.“ (S. 75). — Wichtig erscheinen weiter die Bemerkungen, die sich an die Feststellung anknüpfen: „Das ist die nachadamitische Situation des Menschen, daß er nun nicht mehr die Freiheit als Vollzug seines Handelns zur Verfügung hat und doch auf die Verantwortlichkeit seines Willens in seiner Unfreiheit angesprochen wird“ (S. 78). — Nach Augustin ist es in der Sicht von Strauss so: „Der Besitz, der Verlust und die Wiedergewinnung des freien Willens unterliegt einer heilsgeschichtlichen Deutung. Der freie Wille des Urstandes war das posse non peccare, der befreite Wille der eschatologischen Vollendung wird der des non posse peccare sein. Der heilsgeschichtliche Weg führt vom liberum arbitrium zum arbitrium liberatum. Der Mensch, in der Urstandsgnade des liberum arbitrium verblieben, hätte Verdienste aufweisen können, die er jetzt durch den Verlust des freien Willens eingebüßt hat . . . nur aus Gottes Barmherzigkeit kann er durch die Gnade Gottes befreit und von der Verdammnis erlöst werden . . . die Möglichkeit einer neuen Existenz erweist sich als eine cooperatio zwischen Gott und Mensch auf Grund der gratia praeveniens. Die Vollendung zum guten Willen ist ein eschatologisches Faktum“ (S. 78 f.). — Für sehr aufschlußreich halte ich weiter die Ausführung zum Thema der augustiniischen Praedestination. — Strauss meint dazu: „Der Praedestinationsgedanke ist nicht gegen, sondern auf den Menschen gerichtet. Nicht die Allmacht Gottes, die souveräne Freiheit seines göttlichen Handelns ist das allein beherrschende und alles bestimmende Motiv, sondern des Menschen Verlorenheit und Gottes zuvorkommende Barmherzigkeit. Sein barmherziges Handeln läßt den Menschen in die Gültigkeit des göttlichen Heilsplanes eintreten und diesen zur erlebten Gewißheit werden. Die Gewißheit ist der anthropologische Zielpunkt der Praedestination, der ausmündet in das Lob und die Ehre Gottes“ (S. 93). — Abschließend sei verwiesen auf die Bedeutung von demütiger Liebe im neuen Menschen, von der,

mit Blick auf Augustin, Strauss richtig sagt: „In der humilitas wird die caritas bewahrt und durch nichts so sehr verletzt als durch die superbia. Die Wirklichkeit des neuen Menschen ist das Verharren in der Demut. Dann wohnt Gott in ihm. Keine falsche Sicherheit darf diese Wirklichkeit unserer neuen Existenz in Christus gefährden, in der wir in ‚getroster Verzweiflung‘ unserer Vervollkommenung entgegen gehen. Die Wirklichkeit des neuen Menschen . . . geschieht nur dadurch, daß wir aus Gottes Ewigkeit, Wahrheit und Liebe fortschreitend geformt werden“ (S. 125).

E. Sauser, Trier

Aurelius Augustinus: Drei Bücher über den Glauben. De Fide. Übertragen von Carl Joh. Perl. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1968. 196 S. (Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, herausg. v. C. J. Perl.) Lw. 14,80 DM.

Es gibt keine eigentliche Definition des Glaubens durch Augustinus. Andererseits finden sich in seinen Werken so viele Auseinandersetzungen mit dieser Frage, daß C. J. Perl im Vorwort zu dieser Ausgabe es doch wagt, aus den augustianischen Äußerungen so etwas wie eine Definition des Glaubens nach Augustinus herauszuschälen, in der er den Glauben kennzeichnet als „Den Akt, in dem wir die von der Autorität dargebotene Wahrheit anerkennen . . . auch wenn wir diese Wahrheit innerlich nicht zu fassen vermögen und ihrer mit intuitiver Evidenz auch nicht gewiß werden. Eine Ablehnung der Autorität — mag diese göttlich oder von Gott befragt sein — ist in den Augen Augustins ein Widerspruch gegen die klare Lehre Christi . . .“ (S. XII). — Die Schriften, in denen sich der Bischof von Hippo in besonderer Weise mit dem Glaubensproblem befaßt, sind in vorliegender Veröffentlichung enthalten und sind im Jahre 393 unter dem Titel: Glaube und Bekenntnis, 399 mit der Bezeichnung: Der Glaube an das Unsichtbare und 413 unter dem Namen: Über den Glauben und die Werke, entstanden. — Die erste Schrift stellt eine überarbeitete „Musterpredigt“ (S. XIII) dar, die Augustin in Hippo vor der Generalsynode der Gesamtprovinz Afrika hielt und in der er die drei Sätze des knappen trinitarischen Symbolums — unserem Apostolischen Glaubensbekenntnis am nächsten stehend — darlegt. Immer wieder geht es um die Widerlegung derer, die Christus die menschliche Natur absprechen oder seine Geburt aus der Jungfrau bestreiten. Besonders erwähnenswert erscheint dabei das 6. Kapitel über unsere Teilnahme an der Himmelfahrt Christi, wozu Perl bemerkt: „Die vier Glaubensbekenntnisse sprechen indes von der Auferstehung des Fleisches (Apostolisches und Hipponensisches Credo), vom ewigen Leben (Athanasianisches Credo) und von der Auferstehung der Toten (Credo der Messe). Keines dieser Bekenntnisse spricht von einem Himmel, der uns bevorsteht. Augustinus aber nennt ihn beim Namen als Ort der Seligkeit. Daß es sich hierbei kaum um eine Metapher handelt, muß ausdrücklich vermerkt werden“ (S. XV). Im 7. Kapitel beschreibt der Kirchenvater das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters, das nicht mit der Vorstellung zu verknüpfen sei „als ob Gott Vater mit einer menschlichen Gestalt zu umschreiben sei, von der man sich eine rechte und linke Seite denken könnte, oder daß, wenn von einem Sitzen des Vaters gesprochen wird, etwa an eine Haltung mit gebogenen Knien zu denken wäre“. Richtig sieht Perl darin „einen Zug von Entmythologisierung“ (S. XV). — Das 9. Kapitel stellt das „Herz-Stück“ (S. XVI) des ganzen Werkes dar, in dem über die Dreifaltigkeit gehandelt wird, während im 10. Kapitel die Kirche vor die Augen tritt und zwar als eine Größe, die vor allem den Sündern vergibt, „weil sie sich selbst Verzeihung erbittet von dem, der sich mit uns ausgesöhnt hat, indem er alles Vergangene auslöscht und uns zu einem neuen Leben aufruft“. — Das Werk über den Glauben an das Unsichtbare betont das „unsichtbare“ Vertrauen im rein menschlichen Bereich, ohne das ein Zusammenleben unmöglich wäre. Dasselbe gilt nun für den Bereich der „göttlichen Dinge“. Auch hier gehört der Glaube zu den tragenden Pfeilern, wobei der sichtbaren Kirche als einem Zeichen der vielfach bereits in Erfüllung gegangenen Verheißungen eine bedeutende Rolle zukommt. Die Kirche ist in dieser Konzeption nach Perl „Zeichen der unsichtbaren, aber unaufhaltbaren Erlösung der Welt . . . Wirklichkeit . . . Garant der Vergangenheit . . . und Ankünderin der Zukunft“ (S. XIX). — Die dritte Schrift, die umfangreichste und schwierigste zugleich, ist nicht nur ein Traktat der Pastoral- oder Moraltheologie. Sie „umgreift vielmehr das ganze Gebiet der Glaubenslehre“ (Perl, S. XXIII) und wird „unter den Händen des großen Lehrers zu einem Hauptdokument des Dogmas von den letzten Dingen“ (Perl, S. XXIII). Besonders scharf wendet sich der Bischof gegen jene, die behaupten, daß jeder beim Letzten Gericht gereinigt und geheilt werde. Vielsagend ist seine Feststellung: „Hüten wir uns also mit der Hilfe des Herrn, unseres Gottes, den Menschen eine falsche Sicherheit zu geben, in der wir ihnen sagen, daß sie, wenn sie nur in Christus getauft sind, wie immer sie auch in diesem Glauben leben würden, zum ewigen Heil gelangen könnten“ (Kapitel 26).

E. Sauser, Trier

Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatoren“ bei Martin Luther. Mit Beiträgen von Joseph Lortz, Hubert Jedin, Walther von Loewenich, Wilhelm Kasch, Erwin Iserloh, Remigius Bäumer, herausgegeben von August Franzen (KLK Heft 27/28). — Münster, Aschendorff, 1968, 95 S., kart., 9,— DM.

Das Kernstück dieses Jubiläumshäftes ist der großartige Vortrag des anlässlich seines 80. Geburtstages geehrten Prof. Dr. J. Lortz „Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts“ (9–32). Bereits in den ersten Sätzen zeigt sich der erfahrene und gereifte Lutherforscher, der den Reformator und die Reformation „in ihrer Wirklichkeit so, wie uns die Forschung sie heute allmählich sehen lehrt, nicht so, wie damals die Streiter der Kirche sie betrachteten“ (9), in den Blickpunkt bringen will. Diese Wirklichkeit zeigte große kirchliche Mißstände, vor allem eine weitgehende theologische Unklarheit, vornehmlich bei dem Begriff „Kirche“, und sie zeigt einen Martin Luther, dessen eigentliche Tiefendimension der homo religiosus ist (12). Die von ihm begonnene Reformation war sowohl schwerster Angriff gegen die Kirche als auch Verkündigung und Anruf zu einem gereinigten Christentum (13). Lortz befaßt sich dann eingehend mit dem Problem, ob „die im 16. Jahrhundert für die offizielle Kirche Kämpfenden wenigstens nach dem christlichen Anliegen der Protestierenden gefragt haben“ (13–19). „Es ging darum, im ntl. Sinne zu hören, nämlich ob und inwieweit die religiöskirchliche Neuerung echte christliche Botschaft verkündet und das Reich Christi ausgebreitet werden soll“ (19).

Obwohl Lortz den katholischen Kontroverstheologen „große Treue zur alten Kirche“ (25) zuerkennt, erspart er ihnen nicht schwerwiegende Vorwürfe. Bis Ende der zwanziger Jahre habe der Typ des sturen Neinsagers vorgeherrsch, der sich in dürtige Verdammungen und Polemik verding, der nicht hinhören konnte, der vorschnell unbillische Antworten gegeben habe (20–22). Was katholische Kontroverstheologie hätte sein können, deutet dagegen die „Annotatio“ des Kardinal Pole von 1546 an. Schließlich drängt Lortz in echt ökumenischem Geist seine Zuhörer — die katholischen und die evangelischen — nach 450 Jahren der Kirchenspaltung endlich auf das christliche Anliegen des Theologen, Predigers und Beters Martin Luther zu hören.

Ebenfalls in das Jubiläumshäft aufgenommen wurde die im Anschluß an die Festrede von J. Lortz stattgefundene Podiumsdiskussion um „Das ‚Reformatoren‘ bei Martin Luther“ (33–52). Dieses Gespräch zwischen W. v. Loewenich, W. Kasch, E. Iserloh, P. Manns und H. Jedin als Diskussionsleiter hat beachtliches Niveau, dennoch hätten m. E. Kurzaufsätze die Problematik der Frage klarer und logischer darlegen können.

Der abschließende Beitrag von R. Bäumer „Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag, Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben“ (53–95) setzt sich kritisch mit den Argumenten der Verteidiger eines Thesenanschlages (H. Bornkamm, P. Meinhold, K. Honselmann, K. Aland, F. Lau, H. Volz) auseinander. Scharf ist der Vorwurf, eine falsche Luther-Apologik mache manche Zeitgenossen blind für historische Kritik (91), und diese Blindheit verkenne die historisch sauberen Argumente E. Iserlohs für den Nachweis, daß der Thesenanschlag von 1517 nie stattgefunden hat.

Fr. Jürgensmeier, Mainz

Eichinger, Matthias: Die Verklärung Christi bei Origenes — die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie. — Wien: Verlag Herder, 1969. (Bd. XXIII der Reihe: Wiener Beiträge zur Theologie.) 204 S., kart., mit Schutzumschlag, 17,80 DM.

Diese aus der bewährten Schule für patristische Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom kommende, unter Leitung von A. Orbe verfaßte Doktorarbeit ist in acht Kapitel gegliedert, die folgende Themen aufgreifen: Allgemeiner einführender Aufweis der formalen Sicht der Darstellung der Verklärung Christi bei Origenes, der Mensch- und die Inkarnation des Logos, die Verklärung Christi: Aufstieg vom Logos in Knechtsgestalt zum Logos in Gottesgestalt, die Verklärung Christi: Vergöttlichende Verwandlung des Menschlichen in Jesus und deren tieferer mystischer Aussagesinn, die in den Ausführungen des Origenes kundgewordene verschiedene Stellung des Menschlichen Jesu bei der Verklärung, Analyse der Begriffe *μορφή* und *μεταμορφωθῆναι* und ein Vergleich mit bedeutungsverwandten Begriffen, differenzierterer Aufweis der verschiedenen Stellungen des Menschlichen Jesu bei der Verklärung durch tiefere Analysen einiger Haupttexte, Zusammenschau: Einsichten in die Christologie des Origenes aus seinen Verklärungsdarstellungen. — Aus der Fülle des Dargebotenen, das nicht vorgefaßte Thesen nachträglich durch eine Fülle von Textzitate bewiesen haben will, sondern sich von Fragestellungen, die die Aussagen des Origenes selbst auferlegen, leiten läßt (17), sei besonders die Thematik um die Frage: Der Mensch- und die Inkarna-

gehenden fast zweitausend Jahren hat es Zeiten gegeben, in denen sich Christen und Juden auf der Ebene der Theologie und des Glaubens begegneten. Allerdings wäre es verfehlt, diese Begegnung einen Dialog zu nennen. Zwar gab es respektable Versuche des Verstehens — wie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Doch waren diese Versuche noch nicht zu einem bewußten gegenseitigen Fragen und Antworten gediehen. Obendrein wirkten sie sich unter den Angehörigen und Führern der jüdischen und christlichen Gemeinden gar nicht oder zu wenig aus" (S. 15). Dazu kommt, daß Dialog „Gleichberechtigung in der Wahrheitssuche" (S. 15) beinhaltet und „das gleiche Risiko, bei der Bezeugung des Glaubens Gehör zu finden oder auf Verständnislosigkeit zu stoßen, er setzt Freiheit der Partner und Offenheit der Situation voraus" (S. 15 f.). Gerade daran hinderte die Kirche auch die Tatsache, daß sie früh zur Reichsreligion erhoben wurde (S. 16). — Im Abbau dieser Einheit von Kirche und Staat, im Zurückgeworfenwerden „auf den gelebten Glauben" (S. 16) ist sicher eine wichtige Voraussetzung gegeben für einen eigentlichen Dialog zwischen Christen und Juden. Neuzzeitliche „religionspolitische und geistliche Diasporasituation der Gläubigen" (S. 16) kann zu dem Ereignis führen, das Rengstorf und v. Kortzfleisch treffend mit den Worten umschreiben: „Jetzt erst kann das Wissen fruchtbar werden, daß Juden und Christen, die beide das Alte Testament als Heilige Schrift besitzen, mehr miteinander zu tun haben als mit irgendeiner anderen Religion, ja daß sie aneinander schlechterdings nicht wortlos vorbeigehen können, jetzt erst ist ein Dialog zwischen Juden und Christen in vollem Sinne möglich geworden. Zaghaft und noch immer belastet durch die wache Erinnerung an schreckliches Geschehen, an Schuld, Versagen und Hochmut und unmenschliche Gleichgültigkeit, hat der Dialog inzwischen vereinzelt begonnen" (S. 17). — Hier nun wird das Gewissen des Historikers angesprochen. — In einer Zeit, da Menschen auf beiden Seiten sich der heilsgeschichtlichen Größe von Kirche und Synagoge bewußt werden, muß gerade er sich das Wort der Einleitung dieses Buches gesagt sein lassen: „Zu den wichtigsten Voraussetzungen des Dialogs gehört die Aufarbeitung der annähernd zweitausendjährigen Geschichte, die voranging. Juden und Christen haben sie mehr gegeneinander als miteinander durchlaufen. Wir erkennen heute, wie sehr ihrer beiden Geschicke gleichwohl aneinander gebunden und geschichtlich ineinander verstrickt war. Es ist ein gemeinsames, 'ein untellbares Schicksal' (Leo Baeck). — Für die Geschichtsschreibung hat sich solche Einsicht allerdings erst in jüngster Zeit auszuwirken begonnen. In den Darstellungen der Kirchengeschichte zum Beispiel wurde bis in die Gegenwart hinein das Verhältnis von Kirche und Synagoge überhaupt sträflich vernachlässigt" (S. 17). — Mit vorliegender Publikation, der noch — so hoffen wir — sehr bald der 2. Band folgen möge, ist nun diese sehr schmerzliche Lücke nicht mehr so offen. Am Beginn der Vorbereitungen für dieses Handbuch, das als erster Versuch gewertet wird, „alle Teile der Christenheit in ihrer Begegnung mit dem Judentum durch die Zeiten hin darzustellen" (S. 18), steht ein Auftrag der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland an die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Stuttgart), eine kurze „Handreichung" über den Antisemitismus für die evangelischen Gemeinden herauszubringen. Daraus entwickelte sich — nur zum Vorteil des ganzen Anliegens — ein Handbuch zur gemeinsamen Geschichte von Christen und Juden, zu dem katholische, evangelische und jüdische Fachleute ihre Mitarbeit anboten. Daß man einen Überblick über die ganze Geschichte schaffen wollte — von der neutestamentlichen Zeit bis in die Gegenwart hinein — und sich nicht damit zufrieden gab, nur einzelne Abschnitte besonders zu beleuchten, wird mit den Worten begründet: „Wer bestimmte Abschnitte der Geschichte auswählt, ist dabei zwangsläufig von seiner Absicht beeinflusst. Der Antisemit akzentuiert die Geschichte anders als der Bekämpfer des Antisemitismus, der Apologet der Kirche wählt anders aus als der Kritiker der Kirche. Die einen wie die anderen entstellen die Geschichte, indem sie sie als bloßes Arsenal benutzen für ihre guten oder auch weniger guten Argumente und Ziele" (S. 18). Der Überblick im 1. Band wird in sechs Kapitel gegliedert: 1. Kapitel: Das Neue Testament und die nachapostolische Zeit (K. H. Rengstorf), 2. Kapitel: Patristik und Frühmittelalter A: Die Entwicklung im Westen zwischen 200 und 1200 (B. Blumenkranz), B: Die Entwicklung im Osten bis Justinian (B. Kötting), C: Die Entwicklung im Bereich der orientalischen Kirchen (W. Cremer), 3. Kapitel: Hoch- und Spätmittelalter, Katholischer Humanismus (W. P. Eckert), 4. Kapitel: Jüdische Antwort (E. I. J. Rosenthal), 5. Kapitel: Die Zeit der Reformation (W. Maurer), 6. Kapitel: Protestantische Orthodoxie (G. Müller). — Immer wieder tauchen dabei die methodischen Leitfragen als Grundstruktur auf, die die Herausgeber in der Einführung kurz anführen (S. 20) und die der bedeutsamen Publikation den „Schwerpunkt beim religions- und kirchengeschichtlichen Aspekt der Geschichte" (S. 20) zuweisen, wobei noch festgestellt wird: „Politische, kulturelle und soziale Momente werden allerdings insoweit berücksichtigt, als sie in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den religiösen Fragen stehen" (S. 20 f.).

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

- Anciaux, P. Ghoo, J. D'Hoog, F.: *Le Dynamisme de la morale*, en 2 vol. collect. „Reponses chrétiennes aux hommes de notre temps.“ Gembloux Editions J. Duculot S. A. 1969. I: 173 S. II: 199 S. Kart. Zus.: 240,— BFR.
- Bardtke, Hans: *Bibel, Spaten und Geschichte. Eine sachverständige Einführung in die biblische Archäologie.* — Göttingen und Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 363 S. Geb. 24,— DM.
- Bielmeier, Josef: *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters.* — Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1969. 130 S. Kart. 10,80 DM.
- Bielenstein, Fritz: *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung. Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik. Band IV.* Stuttgart, Ernst-Klett-Verlag, 1969. 360 Seiten. Linson. 42,— DM.
- Bogliolo, Luigi: *La Pace e Paolo VI.* Rom, Pontificia Università Lateranense, 1969. 39 S. Brosch. o. Pr.
- Bovet, Theodor: *Kompendium der Ehekunde. Züricher Vorlesungen.* — Tübingen: Katzmann-Verlag, 1969. 232 S. Pb. 12,— DM.
- Bürki, Bruno: *Im Herrn entschlafen. Beiträge zur praktischen Theologie.* — Heidelberg: Quelle und Meyer, 1969. 321 S. Kart. 33,— DM.
- Cerfaux, Lucien: *Übersetzt von Abt Tschudy, Raimund: Er redete in Gleichnissen.* München: Ars sacra, Josef Müller, 1969. 160 S. Balacron. 14,80 DM.
- Christophe, Paul: *Recherches et synthèses. Cassien et Césaire, predicateurs de la morale monastique.* Editions J. Duculot, S. A. Gembloux, 1969. 81 S. Pb. 140,— BFR.
- Conzelmann, Hans: *Grundrisse zum Neuen Testament. Herausgegeben von Friedrich, Gerhard: Geschichte des Urchristentums.* — Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 171 S. NTD. Ergänzungsreihe 5. Kart. 9,80 DM.
- Dexinger, Ferdinand: *Das Buch Daniel und seine Probleme. Stuttgarter Bibelstudien, 36.* — Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1969. 88 S. Pb. 6,80 DM.
- Die Bibel: Jerusalemer Bibel, Neues Testament mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel.* Herder: Freiburg, Wien, 1969. 454 S. Sonderausgabe. Kart. 6,80 DM.
- Die integrierte Gemeinde. Christliche Existenz in einer säkularen Welt. Beiträge zur Reform der Kirche. Hrsg. v. Verein zur Förderung theologischer Forschung und Bildung E. V. 8 München 15. Heft 1 (April 1969),* 122 S. 4,50 DM.
- Dupont, Jacques: *Die Versuchung Jesu in der Wüste. Stuttgarter Bibelstudien 37.* — Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1969. 132 S., Pb. 10,80 DM.
- Ell, Ernst: *Grundlagen der Erziehung zu Partnerschaft und Ehe.* — Limburg: Lahn-Verlag 1969. 296 S. Paperb. 18,50 DM.
- Fabro, P. Cornelio: *Tomismo e pensiero moderno.* Rom, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1969. 469 S. Brosch. o. Pr.
- Farrenkopp, Edmund Karl: *Breviarium Eberhardi Cantoris. Heft 50. Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Domes zu Bamberg. Mit einer historischen Einleitung. Kritisch herausgegeben. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschung) Münster. Aschendorff-Verlag, 1969. VIII und 275 S. Kart. 48,— DM.*
- Hoeinagels, Harry: *Demokratisierung der kirchlichen Autorität.* — Wien, Freiburg: Herder 1969. 116 S. Pb. 9,80 DM.
- Joussen, Anton: *Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte.* — Kritik und Wertung. — Bonner Biblische Beiträge, Band 34. — Bonn, Peter Hanstein-Verlag, 1969. 22 S. Brosch. 31,50 DM. Gebd. 37,80 DM.
- Jungmann, Josef Andreas: *Christliches Beten in Wandel und Bestand. Reihe „Leben und Glauben“, herausgegeben von Otto Karrer und Bernhard Häring, 1969. München, Verlag Ars sacra. 200 S. Kart. 14,80 DM.*
- Kahlefeld, Heinrich, Knoch, Otto: *Die Episteln und das Evangelium der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Die Evangelien 1. Advent bis Aschermittwoch, Lesejahr B. Frankfurt/Main. Verlag Josef Knecht. Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart, 1969. 147 S. Kart. 6,50 DM.*
- Klinger, Elmar: *Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte.* — Köln, Benzinger Verlag, 1969. 256 S. Broschiert. 16,80 DM.
- Lambrechts, Jan: *Marcus-Interpretator. Stijl en boodschap in mc. 3.20 — 4.34.* — Brugge — Utrecht, Desclée, 1969. 148 S. Kart. 210 BFR.
- Lauth, Reinhard: *Ethik. In ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet.* — Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz. W. Kohlhammer-Verlag, 1969. 151 S. Kart. 4,80 DM. Urban Bücher, Band 124.

- Leuba, Jean-Louis, Stirnimann, Heinrich: Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. In Gemeinschaftsverlag mit dem evangelischen Verlagswerk, Stuttgart-Frankfurt/M. Verl. Josef Knecht. 1969. 504 S. Leinen, 28,— DM.
- Lotz, Johannes B.: Kreuz und Auferstehung. Die Grund-Dynamik des christlichen Daseins. Frankfurt/M. Verlag Josef Knecht. 1969. 118 S. Kart. 10,80 DM.
- Maas-Ewerdt, Theodor: Liturgie und Pfarrei. Einfluß der liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet. — Paderborn, Bonifatius-Druckerei. 1969. 414 S. Kart. 24,— DM.
- Meijer, Brokard: Maria evangelisch oder katholisch. Eine ökumenische Betrachtung. — Köln, Wienand-Verlag. 1969. 136 S. Brosch. 11,40 DM.
- Menges, Walter: Die Ordensmänner in der Bundesrepublik Deutschland. Eine empirische Untersuchung. Köln, Wienand-Verlag. 1969. 151 S. Brosch. 11,60 DM.
- Möller, Josef: Glauben und Denken im Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart. — München und Freiburg: Erich Wewel-Verlag. 1969. 136 S. Leinen 12,50 DM. Engl. brosch. 9,50 DM.
- Noelle-Neumann, Elisabeth, Schmidtchen, Gerhard: Religiöses Buch und christlicher Buchhandel. — Hamburg. Verlag für Buchmarktforschung. 1969. 208 S. Kart. 30,— DM.
- Piolanti, Antonio: Il Corpo Mistico e le sue Relazioni con L'Eucaristia in S. Alberto Magno. — Rom. Pontificia Università Lateranense. 1969. 211 S. Brosch. o. Pr.
- Pognon, Edmond: Un prêtre de toujours, Marie-Joseph Chiron (1797–1852) Fondateur de Sainte Marie de l'Assomption. Rom. Pontificia Università Lateranense. 1969. 288 S. Brosch. o. Pr.
- Rahner, Karl. Semmelroth, Otto: Theologische Akademie VI. — Frankfurt/Main. Verl. Josef Knecht. 1969. 116 S. Pb. 8,30 DM.
- Rombold, Günter: Kirchen für die Zukunft bauen. Freiburg — Basel — Wien, Herder. 1969. 234 S. Pb. 19,50 DM.
- Scherer, Alice: Biblische Frauen. 2. Folge. Frankfurt/M. Verl. Josef Knecht. 1969. 144 S. Taschenausg. Leinen. 8,80 DM.
- Schiwy, Günther: Strukturalismus und Christentum. Eine Herausforderung. — Freiburg — Basel — Wien, Herder. 1969. 104 S. Kart. 9,80 DM.
- Schlink, Edmund: Die Lehre von der Taufe. — Kassel-Wilhelmshöhe, Johannes-Staudt-Verlag. 1969. 176 S. Kart. 15,— DM.
- Schmucker, Josef: Das Problem der Kontingenz der Welt. „Quaestiones disputatae“ Band 43. Freiburg — Basel — Wien, Herder. 1969. 184 S. Kart. 20,— DM.
- Senger, Dr. Basilius: Bußfeiern. — Dülmen. A. Laumannsche Verlagsbuchhdlg. 1969. 185 S. Kart. 2,90 DM.
- Spanneut, Michel: Recherches et Synthèses, Tertullien et les premiers moralistes africains Editions J. Duculot. S. A. Gembloux. 1969. 220 S. Pb. 280,— BFr.
- Steffen, Uwe: Feuerprobe des Glaubens. Die drei Männer im Feuerofen. — Göttingen und Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht. 1969. 97 S. Kart. 11,80 DM.
- Stevens, Gerardus Petrus: De Theodoro Balsamone. Analysis operum ac mentis Juridicae. Rom Lateran. 1969. 340 S. Brosch. o. Pr.
- Stock, Alex.: Einheit des Neuen Testaments. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie. — Köln. Benzinger Verlag. 1969. 184 S. Broschiert 16,80 DM.
- Trillhaas, Wolfgang: Verständigung. Festschrift zum 70. Geburtstag von Landesbischof Dr. Hanns Lilje. — Hamburg. Furcht-Verlag. 1969. 196 S. Leinen. 19,80 DM.
- Verhoeven, Cornelius: Wohin ist Gott. — Freiburg — Basel — Wien, Herder. 188 S. Kart. 1969. 15,80 DM.

Katholische Gesellschaftslehre

von Franz Klüber

1021 Seiten, 111 Seiten Namen-, Literatur- und Sachregister,
Leinen 98,— DM.

Mit diesem Buch ist es Professor Dr. Franz Klüber gelungen, das Gesamtsystem der katholischen Gesellschaftslehre auf historischem, theologischem und philosophischem Fundament umfassend darzustellen, wobei die sich abzeichnenden neuen Grundsätze der katholischen Eigentums- und Gesellschaftslehre seit „Mater et Magistra“ deutlich gemacht werden.

Ausführlich werden erörtert: Die Neubestimmung des Verhältnisses von Arbeit und Kapital, die Idee der Mitbestimmung, die zentrale Stellung des Gleichheitsprinzips, die Revision der Toleranzlehre, dies mit der Konsequenz einer gewandelten Auffassung des Verhältnisses der Kirche zum Sozialismus wie überhaupt zu allen geschichtlichen Bewegungen, die außerhalb des Christentums ihren Anfang genommen haben. Im zweiten Teil des Bandes werden auf der Basis der beiden Erkenntnisquellen Naturrecht und Offenbarung die Sozialprinzipien dargestellt.

Das umfangreiche, die katholische Gesellschaftslehre wie auch die angrenzenden Disziplinen einbeziehende Literaturverzeichnis vermittelt einen repräsentativen Überblick über das einschlägige Schrifttum.

Das Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung bis 1933

von Wilhelm Niggemann

384 Seiten, Taschenbuch EB15, 12,80 DM

Ein erster großer Überblick über die Entwicklung der katholischen Erwachsenenbildung. Der Bogen der Untersuchung spannt sich von den Anfängen vor 1848 (Sailer, von Wessenberg) über die Bildungsbestrebungen der katholischen Sozialreformer des 19. Jahrhunderts (Kolping, Ketteler, Hitze) bis hin zu dem Beitrag, den die Katholiken zur Erwachsenenbildungsbewegung der Weimarer Zeit geleistet haben.

Neben vielen kaum bekannten oder beachteten positiven Leistungen werden auch Fehlentwicklungen und Versäumnisse ans Licht gehoben. Der Verfasser fordert damit zu einer kritischen Selbstbesinnung in der Gegenwart heraus.

VERLAG A. FROMM - OSNABRÜCK

FERDINAND KERSTIENS · DIE HOFFUNGSSTRUKTUR DES GLAUBENS

244 Seiten · Kartoniert 18,— DM · 20,80 sfr · 136,80 öS.

Die Hoffnung ist fast schon zu einem Modewort der Theologie geworden. Evangelische Theologen haben umfassende Konzeptionen einer „Theologie der Hoffnung“ entwickelt, von katholischen Theologen liegen einige Aufsätze darüber vor.

Dieses Buch gibt zum ersten Mal einen Überblick über den augenblicklichen Stand der Diskussion. Die vorliegenden Entwürfe und ihre exegetischen Grundlagen werden kritisch analysiert und dadurch wesentliche Impulse einer Hoffnungstheologie sichtbar gemacht — Impulse für das Handeln der Christen und für ihre Solidarität mit den Nichtchristen in all jenen Fragen, denen der Mensch von heute sich unausweichlich stellen muß.

So gehören zu den wichtigsten Themen dieses Buches: Die Notwendigkeit der Dogmenentwicklung, die ideologiekritische Funktion der Hoffnung, die gesellschaftskritische Funktion der Kirche, das Theorie-Praxis-Problem, Sinn und Grenzen einer „Theologie der Revolution“.

Alles in allem handelt es sich hier um den ersten Entwurf eines katholischen Theologen zur „Theologie der Hoffnung“, der zugleich der Erneuerung der katholischen Theologie, dem gemeinsamen Glaubensverständnis der Konfessionen und dem Engagement der Christen in der Welt von heute dient.

Der Autor: Ferdinand Kerstiens, geb. 1933. Priesterweihe 1959. Sechs Jahre in der Seelsorge, davon drei in der Studentengemeinde Münster. 1965—1968 zum Studium der Fundamentaltheologie freigestellt. Promotion 1968 bei Prof. Metz und Prof. Rahner. Seit Herbst 1968 Studentenpfarrer in Münster an der Universität.

JOHN HENRY NEWMAN · ÜBER DIE ENTWICKLUNG DER GLAUBENSLEHRE · Durchgesehene Neuauflage der Übersetzung von Theodor Haecker; besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von Johannes Artz · Band VIII der Ausgewählten Werke · III und 672 Seiten mit 2 Abbildungen · Leinen 56,— DM · 63,30 sfr · 425,60 öS.

Mehr als alle anderen Werke Newmans ist der „Essay über die Entwicklung der christlichen Lehre“ aus einer persönlichen Wissensnot heraus entstanden. Die Arbeit an diesem Essay spiegelt das Ringen Newmans um Einsicht in die objektive Wahrheit. Die von ihm entfaltete und vertretene Theorie der Lehrentwicklung bildet einen gewissen Endpunkt seiner eigenen Entwicklung als Anglikaner in seiner Stellung zu ‚Rom‘. Mehrfach hat Newman bezeugt, daß sein Übertritt zur römisch-katholischen Kirche vom Ausgang der Arbeit an diesem Essay abhängig war.

Newmans Buch über die Lehrentwicklung darf in einer Zeit des ökumenischen Gesprächs über Schrift und Tradition nicht unbeachtet bleiben. Seine Nachwirkungen reichen bis in die Gegenwart hinein. Zwar hat es keinen unmittelbaren Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil gehabt; mittelbar jedoch hat die Tendenz Newmans zu einer historischen Sicht von Kirche und Dogma auch die Aussagen des Konzils beeinflußt.

RUDOLF SCHNACKENBURG · DIE GEBURT CHRISTI — OHNE MYTHOS UND LEGENDE · 24 Seiten · Kartoniert 2,— DM · 2,40 sfr. · 15,20 öS.

Unbehagen und Abneigung gegenüber einer heute nicht mehr verstehbaren Weihnachtsromantik, Unsicherheit gegenüber einer Weihnachtsgeschichte mit Engelserscheinungen und „Wundern der Heiligen Nacht“ machen es vielen Menschen unmöglich, zur eigentlichen Aussage der Weihnachtsbotschaft zu gelangen.

Rudolf Schnackenburgs nüchterne Untersuchung zeigt, daß die störende romantische Übermalung ablösbar ist, daß kritisches Fragen nach dem, was wirklich war, die eigentliche Härte des Weihnachtsgeschehens deutlich macht. Das Ereignis der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist kein erbauliches „Märchen“, sondern eine Zumutung. Wer sich dieser Zumutung aussetzt, dem wird auch die Freude daraus erwachsen, daß „die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes“ erschienen ist. Das vorliegende Bändchen soll eine Hilfe für diejenigen sein, die unruhig und unsicher geworden sind. Schnackenburgs Untersuchung wird ihnen bestätigen, daß nicht unkritische und wörtliche Übernahme der Botschaft gefordert ist. Wir müssen uns der Zumutung des Glaubens und ihren Fragen ständig neu stellen, um die eigentliche Aussage der Weihnachtsgeschichte verstehen und annehmen zu können.

JOHN T. NOONAN, JR. · EMPFÄNGNISVERHÜTUNG. IHRE BEURTEILUNG IN THEOLOGIE UND KIRCHENRECHT VON DEN APOSTELN BIS ZUR GEGENWART

Walberberger Studien, Theologische Reihe Band 6. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Nikolaus Monzel · XII und 740 Seiten · Leinen 48,— DM · 54,25 sfr · 364,80 öS.

Das im englischen Sprachraum bereits viel diskutierte, 1965 an der Harvard Universität (USA) veröffentlichte, vom Verfasser auf den Stand von 1969 gebrachte Buch (mit dem Text „Humanae vitae“) ist die erste historische Gesamtdarstellung kirchlicher Beurteilung der Empfängnisverhütung von der Urkirche bis auf unsere Tage.

Der Verfasser beschränkt sich nicht auf die Darstellung der Stellungnahmen aus der wissenschaftlichen Moralthologie und dem Kirchenrecht. Er befragt die verbreiteten — teils medizinischen, teils abergläubischen — Verhütungspraktiken und die Dokumente des Volksglaubens ebenso wie die neuzeitlichen biologischen, psychologischen und soziologischen Erkenntnisse, die bevölkerungspolitischen Gesetze des römischen Staates ebenso wie die Sonderlehren christlicher Sekten, die Anweisungen der Bußbücher ebenso wie die Urteile der einflußreichen Volksprediger. Die vielfältigen, geistigen, pastoralen, apologetischen, ja sozialpolitischen Kräfte werden sichtbar, die die theologische und kirchenrechtliche Beurteilung gesteuert haben. Argumente, die entscheidend noch die gegenwärtige Diskussion beherrschen, erscheinen so von ihrem geschichtlichen Bezugspunkt her in ganz anderem Licht.

Wenn irgendwo, dann gilt von diesem Buch der Satz: Geschichte macht frei. Denn darüber kann kein Zweifel bestehen, daß dieses Buch vom historischen Befund her, ohne selbst im eigentlichen Sinne in die Diskussion einzugreifen, ganz neue Perspektiven für die theologische Diskussion dieses brennenden Themas eröffnet.

Der Autor: John T. Noonan Jr., Professor an der juristischen Fakultät der Universität Notre Dame, USA, Direktor des Instituts für Naturrecht, Mitglied der päpstlichen Kommission für Ehe und Geburtenregelung. Herausgeber des „Natural Law Forum“. Veröffentlichte „The Scholastic Analysis of Usury“.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Wo manches Reisebuch abschließt, gerade dort beginnt die große Bandbreite unserer Information. Jedes einzelne Block'sche Handbuch ersetzt eine Vielzahl von Provisorien. Alle Bücher-eien, jeder Wissbegierige und Liebhaber, sollten sie daher kennen:

Deutsche Landeskunde - die Bibliothek der Inlandskunde, abgeschl. 32 Bände

Kultur der Nationen - die Bibliothek der Auslandskunde, abgeschl. 65 Bände

Tatsächlich die ganze Welt also: von innen und von außen. Eine Bibliothek von nahezu 100 Bänden - für weniger als zwei Monatsgehälter (dazu eine Subskriptionserparnis weit über dem Doppelten eines Sparbuchzinses). Es liegen vor von

Deutsche Landeskunde - bis Ende 1969: 20 Bd. mit zus. rd. 10000 S. u. 1000 Abb.

Kultur der Nationen - bis Ende 1969: 26 Bd. mit zus. rd. 13000 S. u. 1300 Abb.

Und nun: verlangen Sie, bitte, zu Ihrem Vorteil vom Verlag den Sonder-Prospekt und vor allem das überaus günstige Teilzahlungs-Angebot (kleine Raten und keine Anzahlung).



Das Weihnachtsgeschenk mit dem hohen Nutzen

Block und Kuh Verlag Nürnberg Felsbasse 36

Eine neue Patmos-Idee



1

Karl Rahner
antwortet Eberhard Simons
Zur Lage der Theologie
Probleme nach dem Konzil

2

Franz Joseph Schierse
antwortet Gerhard Dautzenberg
Was hat die Kirche mit Jesus zu tun?
Zur gegenwärtigen Problemlage
biblischer Exegese und kirchlicher
Verkündigung

3

Osmund Schreuder
antwortet Eberhard Simons
Revolution in der Kirche?
Kritik der kirchlichen Amtsstruktur

4

Raymund Kottje
antwortet Heinz Theo Risse
Wahlrecht für das Gottesvolk?
Erwägungen zur Bischofs- und
Pfarrerwahl

5

Heinrich Fries
antwortet Eberhard Simons
Was heißt glauben?
Glaubensverständnis in einer
säkularisierten Welt

6

Jakob David
antwortet Mechthild Höflich
Christliche Ehe ohne Zukunft?
Ihre Rolle in der neuen Gesellschaft

7

Iring Fetscher
antwortet Werner Post
Verdirbt Religion den Menschen?
Marxistischer und christlicher
Humanismus

Weitere Interviews sind in Vorbereitung

Jedes Interview nicht über 100 Seiten
in Taschenformat, 11 x 20,5 cm
Schrift: 10/11 Press Roman IBM-Composer
Gelumbeckt im Kartonumschlag Chromolux
Preis 4,80 DM

Patmos

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Die Bibel und ihre Welt

Eine Enzyklopädie zur Heiligen
Schrift

Bilder — Daten — Fakten,
2 Bände.

Herausgegeben von C. Cornfeld
und J. Botterweck.

Subskr.-Preis 140,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Verlag Butzon & Bercker

Unsere Arbeitsgebiete:

- Theologie / Praktische Seelsorge
- Bibelausgaben
- Meditation und Gebet
- Bücher für Ordenschristen
- Glaube — Kirche — Welt
- Kinderbücher / Jugendbücher
- Bücher für junge Menschen
- Geschenkbücher
- Schallplatten / Tonbänder

REIHEN

- Alter Orient und Altes Testament
- Eichtätter Studien
- Theologische Grundrisse
- Jahrbuch der Rheinischen Denkmalpflege
- Bonner Jahrbücher
- Berckers Bibliothek
- Entscheidung
- Zur Diskussion gestellt
- Religion und Leben

Teilen Sie uns bitte Ihre Anschrift mit. Sie
erhalten dann regelmäßig unsere Prospekte,
Informationen und Gesamtverzeichnisse.

Verlag
Butzon & Bercker
4178 Kevelaer
Postfach 215

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Werner Dommershausen, Trier
Israel: Gott kämpft.
Ein neuer Deutungsversuch zu Gen 32, 23—33

Leonhard Gilen SJ, Frankfurt
Identifikation und Entwicklung
der religiösen Persönlichkeit

Rolf Zerfaß, Trier
Das Predigtamt auf Gemeindeebene

Nikolaus Seelhammer, Trier
Organübertragung und Manipulation
am Menschen

Heft 6
November/Dezember 1969
78. Jahrgang Pastor bonus

Besprechungen:
Fundamentaltheologie

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Israel: Gott kämpft. Ein neuer Deutungsversuch zu Gen. 32, 23-33*

Von Professor Dr. Werner Dommershausen, Trier

„nabal šemô ūnebalā 'immô, Tor heißt er, und voll Torheit ist er¹.“ Mit diesem kurzen und poesievollen Satz will die kluge Abigail dem Bandenführer David klarmachen, daß der Name ihres Mannes Nabal mehr als ein bloßes Unterscheidungs- und Erkennungszeichen ist. Denn Nabal ist wirklich das, was sein Name besagt: ein Tor.

Die frühen Bücher der Bibel geben an verschiedenen Stellen solche Deutungen von Personennamen. Es sind vor allem die Namen der Erzväter, der Jakobssöhne, des Mose und seiner Söhne, die in dieser Weise von der Etymologie her erklärt werden. Diese sogenannten etymologischen Ätiologien sind zwar nicht immer philologisch exakt, aber öfter theologisch relevant². Ruben wird z. B. nicht als *re'u ben* (Seht, einen Sohn) gedeutet, sondern in volksetymologischer Erklärung mit Jahwe in Beziehung gebracht: *ra'a jähwae be'anji* (Jahwe hat mein Elend angesehen)³. Der ursprünglich wohl theophore Name des Erzvaters Jakob (Gott möge schützen)⁴ wird sogar zweimal verballhornt. In Gen 25, 26 heißt es: „Seine Hand faßte Esaus Ferse (*'aqeb*), darum nannte man ihn Jakob.“ Und in Gen 27, 36 spricht sein Bruder Esau: „Mit Recht hat man ihn Jakob genannt, schon zweimal hat er mich betrogen“ (*'aqäb*).

Die Bibel kennt auch Umbenennungen. Der Name Abram (Vater ist erhaben) wird zerdehnt und als von Gott gegebener Ehrenname (Vater vieler Völker) betrachtet⁵. Eine der wichtigsten Umbenennungen ist die von Jakob zu Israel. Gen 35, 10 und die beiden Königsbücher vermerken das sinngemäß so: Gott bzw. Jahwe habe Jakob den Namen Israel verliehen⁶. Ausführlich erzählt darüber die Perikope Gen 32, 23–33. Hören wir zunächst die Verse in einer Übersetzung, die den hebräischen Urtext nachzuahmen versucht:

* Öffentliche Antrittsvorlesung (3. 7. 1969) an der Theologischen Fakultät Trier.

¹ 1 Sam 25, 25.

² Vgl. J. Fichtner, Die etymologische Ätiologie in den Namensgebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, in: *Vetus Testamentum* 6 (1956) 372–396.

³ Gen 29, 32.

⁴ M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart 1928 (Neudruck 1966) 177 f., 197.

D. N. Freedman, The Original Name of Jacob, in: *Israel Exploration Journal* 13 (1963) 125 f.

⁵ Gen 17, 5.

⁶ 1 Kön 18, 31; 2 Kön 17, 34.

- 23 In jener Nacht machte er sich auf,
er nahm seine zwei Frauen, seine zwei Mägde und
seine elf Kinder
und fuhr über die Furt des Jabbok.
- 24 Er nahm sie, führte sie über den Fluß und fuhr über,
was sein war.
- 25 Jakob blieb allein zurück.
Da rang ein Mensch mit ihm, bis das Morgengrauen aufzog.
- 26 Und er sah, daß er ihn nicht überwand.
So rührte er an seine Hüftpfanne,
und es verrenkte sich Jakobs Hüftpfanne,
als er mit ihm rang.
- 27 Dann sprach er: Entlasse mich, denn das Morgengrauen ist aufgezogen.
Er aber sprach: Ich entlasse dich nicht,
bis du mich gesegnet hast.
- 28 Da sprach er zu ihm: Was ist dein Name?
Und er sprach: Jakob.
- 29 Da sprach er: Nicht Jakob werde fürder dein Name gesprochen,
sondern Israel,
denn du kämpfst mit Gott und mit Mensch und überwandst.
- 30 Da fragte Jakob und sprach: Vermelde doch deinen Namen!
Er aber sprach: Warum denn fragst du nach meinem Namen!
Und er segnete ihn dort.
- 31 Jakob nannte den Namen des Ortes Peniel,
denn: Ich habe Gott gesehen,
Antlitz zu Antlitz,
und meine Seele ist errettet.
- 32 Die Sonne strahlte ihm auf,
als er an Penuel vorüberfuhr.
Er aber hinkte an seiner Hüfte.
- 33 Darum essen die Söhne Israels bis auf diesen Tag die
Spannader nicht, die auf der Hüftpfanne liegt, denn an
Jakobs Hüftpfanne an der Spannader hatte er gerührt.
- 1 „Geh aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft, aus deinem Vaterhaus
in das Land, das ich dir zeigen werde!
- 2 Ich will dich zu einem großen Volke machen,
und ich will dich segnen.
Ich will deinen Namen groß machen,
und du sollst ein Segen sein.
- 3 Segnen will ich, die dich segnen,
die dich lästern, werde ich verfluchen.
Mit dir werden sich segnen alle Sippen der Erde.“
- 2 „Zieh nicht hinab nach Ägypten,
wohne in dem Land, das ich dir nun zuspreche,
- 3 sei Gast in diesem Land, und ich will bei dir sein,
und ich will dich segnen.
Denn dir und deinem Samen gebe ich all diese Länder.

- 24 Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir,
ich segne dich,
und ich mehre deinen Samen um meines Knechtes Abraham willen.“
- 13 „Das Land, auf dem du liegst,
dir gebe ich es und deinem Samen.
- 14 Dein Same wird sein wie der Staub der Erde.
Ausbreiten wirst du dich westwärts, ostwärts, nordwärts, südwärts.
Segnen werden sich mit dir alle Sippen der Erde
und mit deinem Samen“ (Gen 28, 13 f).
- 10 „Gott meines Vaters Abraham, Gott meines Vaters Isaak,
Jahwe, der zu mir sprach:
Kehre zu deinem Land, zu deiner Verwandtschaft, und ich will dir Güte
[erweisen!
11 Ich bin nicht wert aller Gnaden und aller Treue, die du an deinem Knecht
[getan hast.
- Denn nur mit meinem Stab war ich über diesen Jordan gefahren,
und jetzt bin ich zu zwei Lagern geworden.
- 12 Rette mich aus der Hand meines Bruders, aus der Hand Esaus!
Denn ich fürchte mich vor ihm,
daß er kommt und mich schlägt, Mutter samt Kindern.
- 13 Du aber hast gesprochen:
Güte über Güte will ich dir erweisen,
will deinen Samen machen wie den Sand des Meeres,
der vor Menge nicht gezählt werden kann“ (Gen 32, 10–13).

Wenn wir die Ausleger nach dem Charakter dieser kleinen Einheit befragen, erhalten wir die verschiedensten Antworten. Dabei wird fast immer vorausgeschickt, daß es sich um eine geheimnisvolle, rätselhafte⁷, unüberwindliche Schwierigkeiten bereitende Begebenheit handle und diese daher nicht sicher gedeutet werden könne⁸. Die ältere Forschung entscheidet sich gern für eine wirkliche Gotteserscheinung mit leiblichem Kampf und entsprechender Verletzung⁹, oder sie gibt dem rein seelisch-visionären Er-

⁷ P. Heinisch, Das Buch Genesis, Bonn 1930, 323: „... bietet uns viel des Rätselhaften und Geheimnisvollen“.

P. Bonnetain, Grâce, in: Dictionnaire de la Bible, Supplément III, Paris 1938, 794: „lutte mystérieuse“.

A. Clamer, La Genèse (Pirot-Clamer, La Sainte Bible I, 1) Paris 1953, 394: „... mystérieux adversaire qui recourt à un moyen non moins mystérieux“. J. Schildenberger, Jakobs nächtlicher Kampf mit dem Elohim am Jakob (Gn 32, 23–33), in: Miscellanea Biblica B. Ubach, Montserrat 1953, 69 f: „geheimnisvolles Erlebnis ... dunkle Rätsel ...“.

R. de Vaux, La Genèse, Paris 1962, 151: „récit mystérieux“.

⁸ J. Skinner, A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, Edinburgh 1930 (Neudruck 1963), 407. H. Junker, Das Buch Genesis, Würzburg 1965, 112.

⁹ A. Dillmann, Die Genesis, Leipzig 1886, 358. H. Eising, Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis, Emsdetten 1940, 124 f. E. Kalt, Genesis, Exodus und Leviticus, Freiburg 1948, 176.

lebnis den Vorrang, wobei die Lähmung als Folge der Einwirkung der Psyche auf den Organismus gesehen wird¹⁰. Unter dem Einfluß der formgeschichtlichen Methode erblickt man in der Perikope eine anthropomorphe, sagenhafte Erzählung mit historischem Kern¹¹, die Ortslegende von Penuel¹² oder eine ätiologische Sage, die den Namen Israel erklären will¹³.

Unsere Ansicht basiert — wie die Themenstellung es ausdrückt — auf der Ätiologie, die „Israel“ als „Gott kämpft“ oder „Er kämpft mit Gott“ deutet. Unsere Beweismittel entnehmen wir der Formgeschichte, speziell der Stilistik. Wir gliedern in zwei Teile.

I.

Im ersten Teil untersuchen wir den Aufbau und den Stil der Perikope¹⁴, im zweiten Teil ihre Gattung und ihr Ziel. Wir stellen zunächst fest, daß die Geschichte in einen Rahmen eingespannt ist; das eigentliche Hauptstück (Vs. 25—31) wird durch die Vss. 23—24 und 32—33 umschlossen und dadurch wesentlich verkleinert. Im Rahmen selbst fällt die parallele Anordnung auf. Leitwort ist 'abār (vorüberfahren), das im Anfangsstück viermal und im Endstück einmal gesetzt ist. Die Landschaft wird gekennzeichnet durch den Fluß Jabbok bzw. den Ort Penuel, die Zeit ist angegeben mit „Nacht“ (Vs. 23) und „Sonnenaufstrahlen“ (Vs. 32).

¹⁰ G. Hoberg, Die Genesis, Freiburg ²1908, 314.

¹¹ J. Chaine, Le livre de la Genèse, Paris 1948, 317. H. J. Kraus, Gedanken zum theologischen Problem der alttestamentlichen Sage, in: *Evang. Theologie* 8 (1948/49) 324 f. A. Clamer, a. a. O. 396 f. O. Eißfeldt, Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 58 (1963) 329 f.

¹² H. Greßmann, Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen, in: *Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft* 30 (1910) 19. H. Gunkel, Genesis, Göttingen ³1910 (Nachdruck 1964), 363 ff. Ders., Jakob, in: *Preußische Jahrbücher* 176 (1919), 348 ff. O. Procksch, Die Genesis, Leipzig 1913, 186, 361. J. Skinner, a. a. O. 411. G. von Rad, Das erste Buch Mose, Genesis, Göttingen 1953, 282. S. Mittmann, Die Steige des Sonnengottes (Ri 8, 13), in: *Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins* 81 (1965) 83 ff.

¹³ N. Schmidt, The Numen of Penuel, in: *Journal of Biblical Literature* 45 (1926) 265. J. Hempel, Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben, Wildpark-Potsdam 1930, 14. G. A. Danell, Studies in the Name Israel in the OT, Uppsala 1946, 15. K. Elliger, Der Jakobskampf am Jabbok, Gen 32, 23 ff als hermeneutisches Problem (*Theol. Bücherei* 32), München 1966, 145. F. van Trigt, La signification de la lutte de Jacob près du Yabboq Gen XXXII 23—33, in: *Oudtestamentische Studiën* 12 (1958) 302 ff. B. S. Childs, A Study of the Formula „Until this Day“, in: *Journal of Biblical Literature* 82 (1963), 283, 288. J. L. McKenzie, Jacob at Peniel: Gn 32, 24—32, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 71—76.

¹⁴ Vgl. dazu H. Eising, a. a. O. 118—137. P. A. H. de Boer, Genesis XXXII 23—33. Some Remarks on Composition and Character of the Story, in: *Nederlands theologisch Tijdschrift* 1 (1946/47) 149—163.

Vs. 24 erweist sich als Dublette zu Vs. 23. Die Literarkritik ist gern von diesem Vers ausgegangen, um die ganze Perikope in die zwei Quellen J und E aufzuspalten. Ihre divergierenden Ergebnisse zeigen allerdings, wie schwierig es ist zu sagen, was der einen oder anderen Quelle zugehört. Wir möchten uns denen anschließen, die wenigstens im Hauptstück das Werk des Jahwisten sehen und im übrigen das literarische Problem durch die Annahme von erläuternden Zusätzen und stilistischen Formen lösen¹⁵. Jahwistischer oder späterer Zusatz ist sicher auch Vs. 33. Die „Söhne Israels“ tauchen hier zu plötzlich auf, und der ganze Vers hinkt hinter dem Schlußrahmen her.

Das Hauptstück gliedert sich deutlich in drei Szenen (25—26; 27—30; 31), wobei die mittlere den Schwer- und Höhepunkt darstellt. Die erste Szene ist ein Bericht. Sie bringt den Namen des Erzvaters und läßt — ohne besondere Einführung des Gegners — unmittelbar den Ringkampf beginnen. Der Verfasser benutzt das Verbum *'abāq* = ringen in Anspielung auf den Namen des Flusses Jabbok und den des Erzvaters Jakob und stellt so die Verbindung zwischen Rahmen und Eingangsszene her. Dieser Ausdruck hat zudem noch zwei andere wichtige Funktionen: er soll a) die erste Szene abschließen und durch die Stilfigur der Inklusion das „Nicht-Überwinden“ und das „Verrenken der Hüftpfanne“ besonders hervorkehren;

b) soll er als Synonym hinführen zu dem Hauptbegriff der zweiten Szene, zum „Kämpfen“¹⁶. Von der Hüftpfanne ist in einer Art Parallelismus zweimal die Rede¹⁷. Der Verfasser will damit betonen, daß Verrenkung oder Verstümmelung als gängige Motive zum Ringkampf und zur Begegnung mit dem Jenseitigen gehören¹⁸.

Die Brücke zwischen der ersten und zweiten Szene bildet das „Aufziehen des Morgengrauens“, von dem in Vs. 25 und 27 die Rede ist. Diese neue Szene besteht fast nur aus einem Dialog zwischen den beiden Personen der Geschichte. In Rede und Gegenrede wird die Handlung zu ihrem Höhepunkt, der Umbenennung, geführt, um dann allerdings nicht — wie es meist in der Kurzerzählung geschieht — ziemlich abrupt zum Ende zu kommen, sondern erst nach einer weiteren Frage und Antwort die Erfüllung der

¹⁵ Vgl. K. Elliger, a. a. O. 148.

¹⁶ P. A. H. de Boer (a. a. O. 157) spricht von *'abāq* als dem Bindeglied zwischen Jakob und Israel.

¹⁷ H. Eising (a. a. O. 134) Chiasmus ist nicht zu erkennen.

¹⁸ Lüthi-Röhrich-Fohrer, Sagen und ihre Deutung, Göttingen 1965, 19. Nach J. Schildenberger (a. a. O. 88) ist die Verletzung „eine Art Symbol der von der göttlichen Gerechtigkeit über Jakob für sein trügerisches Benehmen verhängten Strafen“, nach F. van Trigt (a. a. O. 304) wird auf das Getroffensein in der Fruchtbarkeit, in der Existenz selbst angespielt.

anfangs gestellten Segensbitte zu erlangen. Die ganze Szene ist also konzentrisch aufgebaut, wobei die zwei inhaltsträchtigen Leitworte „segnen“ und „Name“ die Markierung übernehmen:

A segnen
 B Name
 b Name
 Israel, kämpfen, überwinden
 b' Name
 B' Name
 A' segnen

Es dürfte klar geworden sein, was Zielpunkt dieser Szene ist: der neue Name mit seiner Ätiologie und der Segen. Es ist im Zusammenhang mit unserer Themenstellung nicht primär wichtig, nach der sprachlich richtigen Bedeutung des Namens Israel zu fragen. Tatsächlich werden diverse Bedeutungen vorgeschlagen, wie „Gott glänzt, erleuchtet“ von der Wurzel *šārār*, „Gott heilt“ von *jašūr* oder „Gott möge herrschen“ von *sarā*¹⁹. Der Jahwist aber hört mit dem Ohr des Volkes oder des Theologen aus diesem Namen heraus: Er kämpft mit Gott²⁰. Auch Hosea hat diese Deutung übernommen, wenn er schreibt: „In seiner Manneskraft kämpfte er mit Gott... und überwand“²¹.

Die zweite Szene schließt mit der Segnung Jakobs durch Gott. Der Weggang des göttlichen Kämpfers bleibt — parallel zu seinem Kommen — unerwähnt. Hingewiesen sei noch auf die Alliteration *šem* — *šam* (Name-dort), die nochmals das Wort „Name“ hervorhebt und zum *šem* der nächsten Szene überleitet.

Drei Fragen stellen sich noch angesichts dieser Szene:

1. Was soll in Vs. 29 die Wendung „du kämpftest mit Gott und mit Mensch“ oder wie es in anderen Übersetzungen heißt „und mit Menschen“ besagen?
2. Wieso kann Jakob Gott überwinden?
3. Warum will Jakob den Namen des Gegners wissen?

Die erste Frage wird von vielen Exegeten mit der Annahme eines Zusatzes beantwortet. K. Elliger begründet diesen damit, daß der Jahwist so die außerordentlich prekäre Namensdeutung, nach der Jakob Gott

¹⁹ Vgl. die Zusammenstellung bei G. A. Danell, a. a. O. 22—28.

²⁰ Aber nicht wie J. de Fraine (Genesis, Roermond 1963, 239) ableiten möchte: *ʾiš sarā ʾel* (ein Mann kämpft mit Gott).

²¹ Hos 12, 4 f. Der viel diskutierte Vs. 5a ist als Erklärung aufzufassen: d. h. er bekämpfte einen *mālʾ ak. mālʾ ak* könnte dann Synonym für *ʾanašim* (Gen 32, 29) sein. Vgl. E. M. Good, Hosea and the Jacob Tradition, in: *Vetus Testamentum* 16 (1966) 141.

überwunden habe, neutralisiert und der Vorstellung von einem „Sieg“ über Gott gewehrt habe²². In die gegenteilige Richtung zielt das Argument von J. Skinner, der schreibt: „Und mit Menschen, das kann sich schwerlich nur auf die Streitigkeiten mit Laban und Esau beziehen, das weist eher auf die Existenz einer ausführlicheren Sage, in der Jakob als der Held vieler Kämpfe erscheint und die in diesem siegreichen Ringen mit Gott gipfelt²³.“

Ob nicht auch hier die Lösung im Stil des Jahwisten zu suchen ist? Der Gegner wird in Vs. 25 als *'iš* (Mensch, Mann) bezeichnet, in Vs. 29 müßte er im Anschluß an den Namen Israel *'el* (Gott) genannt werden. In Wirklichkeit steht hier von beiden Nomina der Plural: *'aēlohīm* und *'anašim*. Diese Plurale haben die Funktion der Erhöhung und Steigerung²⁴, so daß wir von einer Hyperbel sprechen dürfen²⁵, die mit „du kämpfst mit Gott und mit Mensch“ richtig übersetzt ist. Man vergleiche damit die Übersetzung von H. Gunkel: „du hast mit Göttern und Menschen gestritten“²⁶!

Zur zweiten Frage von dem Gott-Überwinden wäre folgendes zu bemerken. Auch hier greift der Verfasser wieder zurück, und zwar auf Vs. 26, speziell auf das Verbum *jakol* (überwinden). Der Mensch rang mit Jakob und überwand ihn nicht. In Vs. 29 setzt der Jahwist einfach das Kontrarium. Jakob kämpfte mit Gott und Mensch und überwand ihn. H. Junker weist an dieser Stelle mit Recht hin auf ein „siegreiches Kämpfen mit Gott, bei dem Jakob den Segen Gottes sich errungen habe“²⁷.

Und welchen Zweck soll schließlich noch die Frage Jakobs nach dem Namen des Gegners haben, die zudem nicht beantwortet wird²⁸? E. König findet diese Frage ganz natürlich, „nachdem jener von Jakobs Namen gesprochen hatte“²⁹. H. Eising betrachtet sie lediglich als Begleiterscheinung zur Umbenennung, die keine selbständige Bedeutung hat³⁰. O. Eissfeldt meint, in „Israel“ sei die Offenbarung des Gottesnamens „El“ enthalten; und die Gottesrede: Warum denn fragst du nach meinem

²² K. Elliger, a. a. O. 166.

²³ J. Skinner, a. a. O. 409 f.

²⁴ Andere derartige Plurale sind z. B. *'adonim* oder *bē'alim* (= Herr), *neqamôt* (= Rache) und in Vs. 31 *panim* (= Antlitz).

²⁵ J. de Fraine (a. a. O. 239) spricht von einem hyperbolischen Ausdruck für „jedermann“.

²⁶ H. Gunkel, Genesis a. a. O. 362.

²⁷ H. Junker, a. a. O. 113.

²⁸ F. van Trigt, Die Geschichte der Patriarchen, Mainz 1963, 105: „Der El des Jabbok weigert sich, seinen Namen zu nennen, um nicht, nach der Auffassung jener Zeit, für immer in Jakobs Macht zu geraten.“ J. L. McKenzie, a. a. O. 73: „The reticence is easily understood if Yahweh has quietly replaced a god or a demon; and I believe we have a reason why a Canaanite god or demon may have stood in the earliest Israelite form of the story.“

²⁹ E. König, Die Genesis, Gütersloh 1925, 631.

³⁰ H. Eising, a. a. O. 135.

Namen! sei von Jakob richtig verstanden worden, eben als Hinweis darauf, daß er doch aus Israel den Namen Gottes erkennen könne³¹. Ob nicht H. Eising mit „Begleiterscheinung“ ungefähr das Richtige getroffen hat? Begleiterscheinung würde nach unserer Auffassung freilich bedeuten, daß die konzentrische Anordnung für die beiden „Namen“-sätze ausschlaggebend war.

Die dritte Szene ist zweifelsohne zweitrangigen Charakters. Sie könnte gut fehlen. Der Rahmen ließe sich ohne Schwierigkeit an die zweite Szene anschließen. Zudem ist sie sehr kurz, sie besteht nur aus einem Aussagesatz und einem Selbstgespräch über die Ätiologie des Ortsnamens Peniel, wie der Name hier im Unterschied zum Penuel des Vs. 32 heißt. Der Grund dafür mag in der Angleichung an den i-Vokal des Erklärungswortes *panim* (Antlitz) liegen.

Über den Schlußrahmen haben wir schon gehandelt. Das zusätzliche Speisetabu, das sonst im Alten Testament nicht erwähnt wird, ist nochmals eine Ätiologie, die aus der vorangegangenen Geschichte herausgelesen ist³². Die Ätiologien der Vss. 31 und 33 sind wiederum vom Stil her zu verstehen. Der Verfasser zeigt das Bestreben und findet es schön, möglichst viele Ätiologien in ein und derselben Geschichte zu verankern³³.

II.

Wir kommen zum zweiten Teil unserer Untersuchung, in dem wir uns der Frage nach Gattung und Ziel der Perikope zuwenden wollen. Unsere Perikope bildet, wie wir gesehen haben, eine gewisse literarische Einheit. Sie weist die typischen Merkmale einer Kurzerzählung auf: Geringer Gesamtumfang, deutlicher Eingang und Abschluß mit schlichter Wiederholung, stufenweiser Aufbau in Szenen, die Beschränkung des Gesprächs auf die Hauptszene, die Zweizahl der handelnden Personen, die merkwürdig karg geschildert und nur im Höhepunkt ganz nahe aneinander gerückt sind, die Einheit des Ortes und die Einsträngigkeit der Handlung³⁴.

Die Erzählung ist zudem primär darauf angelegt, den Namen Israel zu erklären. Sie trägt also ätiologischen Charakter, und ihre Ätiologie ist nicht nur Anhängsel, sondern zieht sich durch die ganze Geschichte durch, wird in ihr entwickelt. Darum dürfte sich als Gattungsbestimmung „ätiologische Erzählung“ empfehlen³⁵. Hierbei entsteht freilich die Frage, ob

³¹ O. Eißfeldt, *Non dimittam te, nisi benedixeris mihi*, in: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris 1957, 80.

³² Vgl. B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, Berlin 1968, 93.

³³ A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, 149.

³⁴ Vgl. A. Olrik, *Epische Gesetze der Volksdichtung*, in: *Zeitschr. für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 51 NF 39 (1909) 3–8.

³⁵ Vgl. C. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis* (Theol. Bücherei 24), München 1964, 39–47. A. Ibáñez Arana, *La narración etiológica como género literario bíblico*, in: *Scriptorium Victorienense* 10 (1963) 161–176.

man nicht noch weiter differenzieren und von „ätiologischer Sage“ sprechen soll. Die Gattung „S a g e“ ist der Formgeschichte ja sehr geläufig, und sie redet ganz selbstverständlich und unbekümmert von dem Vorkommen von Sagen in der alttestamentlichen Bibel. Sie versteht darunter „eine geglaubte Erzählung, deren Inhalt raum- und zeitgebunden ist, so daß er sich auf bestimmte historische oder mythische Gestalten, Ereignisse oder Örtlichkeiten bezieht. In der Theorie unterscheidet sich die Sage teils vom Mythos, der ein göttliches, für die menschliche Existenz grundlegendes und bedeutungsvolles Geschehen darstellt, teils vom Märchen, das sich als Unterhaltung in einer Phantasiewelt bewegt. In der Praxis sind aber ... die Grenzen zwischen diesen Gattungen fließend³⁶.“ Als raum- und zeitgebundene Erzählung kann die Sage also in der Tat von den geschichtlichen Patriarchengestalten handeln, wobei es im Einzelfall schwer sein wird zu entscheiden, wieweit die Geschichtsbezogenheit geht. Umgekehrt gibt es in den Patriarchenerzählungen sehr viele Szenen, die mythologisch gefärbt sind, weil in ihnen Gott sehr menschlich auftritt. Und wenn wir noch hinzunehmen, daß das innere Subjekt, der eigentliche Erzählungsgegenstand fast aller Gen-Sagen Gott ist, so kann man freilich mit G. von Rad fragen, ob die Bezeichnung Sage für diese so ganz vom Gottesglauben geformten Stoffe noch angemessen sei. „Denn, wer unter Sage jenes Mischprodukt aus Geschichte und frei schweifender Volksphantasie versteht, der wird von da schwer einen Weg finden zu den Stoffen, die im Spiegel immer neuer Bilder Gottes heilsgeschichtliche Wege nachzuzeichnen sich unterfangen³⁷.“

Wir möchten darum die Gattung „S a g e“ lieber für die Vorstufe der biblischen Erzählung reservieren. Doch damit kommen wir zu einem weiteren Fragenkomplex. Warum erzählt der Jahwist diese Geschichte, und wie hat man sich ihre Überlieferung vorzustellen³⁸? Ein Blick in die Forschung unseres Jahrhunderts läßt erkennen, daß nicht alle Erklärer unseres Textes die Frage nach dem Warum der Geschichte gestellt haben. Dort aber, wo man sich um sie mühte, kam man zu sehr verschiedenen Ergebnissen.

Eine erste Gruppe meint, der Verfasser wolle den außerordentlichen Wechsel in Jakobs Charakter aufzeigen, nämlich seine Wandlung vom tatkräftigen, schwierigen Menschen zum entschlossenen, wohlwollenden Sieger, vom Segenserschleicher zum Segenserkämpfer. Der neue Name bedeute den Übergang von der Verzagttheit zum Vertrauen. Hin-

³⁶ C. M. Edsman, Sagen und Legenden I, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart V, Tübingen 1961, 1300.

³⁷ G. von Rad, a. a. O. 26 f.

³⁸ Vgl. N. Lohfink, Genesis 2 f als „geschichtliche Ätiologie“, in: Scholastik 38 (1963) 328.

ter der Geschichte stehe eine religiöse Wahrheit: Gott sage sich nur dann seinem mit ihm ringenden Gegner zu, wenn dieser sich von Jakob zu Israel gewandelt habe³⁹.

Eine zweite Gruppe läßt den Verfasser unmittelbar Israel als Volk ansprechen. Der Segen, der einst dem Patriarchen gegeben worden sei, gehöre nun ihm, dem Volk Israel. Gott habe sich durch diesen Segen den Nachkommen gegenüber verpflichtet⁴⁰. Das ganze Volk möge doch im Kampf und Sieg seines Helden den Typus seines eigenen Kampfes um die Gewinnung des Landes Kanaan sehen⁴¹ und sich darum auch weiterhin an Jahwe klammern und ihn nicht loslassen⁴²; „denn wen selbst die Gottheit nicht bezwingen könnte, den wird kein Feind bewältigen“⁴³!

Eine dritte und letzte Gruppe sieht in unserer Perikope die Antwort Gottes auf Jakobs Gebet (32, 10—13). Jakob sei mit seiner menschlichen Klugheit am Ende gewesen und habe Gott um Hilfe angefleht. Sein Gebet sei aber nicht einfachhin erhört worden, sondern erst nach einem Kampf. Den Grund dafür gebe die Namensänderung an: nicht als Jakob, als Überlister, sollte er den Verheißungssegens erhalten, sondern als Israel, als Kämpfer mit Gott⁴⁴.

Fragen wir also noch einmal: Warum schreibt der Jahwist, worauf zielt seine Erzählung? Steht sie vielleicht im Dienst seines Kerygmas? Erinnern wir uns daran, daß dieser Schriftsteller am ehesten in Hofkreisen des salomonischen Großreiches zu suchen ist, in einer Zeit also, in der das Reich ziemlich gefestigt war, der Handel blühte und die Kultur von der Architektur bis zur Listenweisheit intensiv gepflegt wurde, und Israels Sicherheits- und Überlegenheitsgefühl somit stark war. Es wird diesem jahwistischen Theologen wesentlich darauf angekommen sein, Israel bewußt wer-

³⁹ C. A. Simpson, *The Book of Genesis* (The Interpreter's Bible I), New York 1952, 726. A. Clamer, a. a. O. 396. G. von Rad, a. a. O. 281. F. Stier, Jakob ward Israel, in: *Geist und Leben* 35 (1962) 349. E. A. Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible I), New York 1964, 256 f.

⁴⁰ P. Heinisch, Der Wechsel der Namen Jakob und Israel in der Genesis, in: *Bonner Zeitschr. für Theologie und Seelsorge* 6 (1929) 128 f. Ders., a. a. O. 323 f. J. Skinner, a. a. O. 411. H. Eising, a. a. O. 128. J. Chaine, a. a. O. 347. H. J. Kraus, a. a. O. 324. H. J. Stoebe, Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope, in: *Evang. Theologie* 14 (1954) 469. R. de Vaux, a. a. O. 151. C. Schedl, Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, in: F. Leist, *SEINE Rede geschah zu mir*, München 1965, 192.

⁴¹ J. Steinmann, *Les plus anciennes traditions du Pentateuque*, Paris 1954, 142.

⁴² F. van Trigt, *La signification* a. a. O. 306.

⁴³ H. Gunkel, *Genesis* a. a. O. 362.

⁴⁴ J. Schildenberger, a. a. O. 85 f. K. Elliger, a. a. O. 162. Zum Ganzen vgl. L. Sabourin, *La lutte de Jacob avec Elohim* (Gen 32, 23—33), in: *Sciences Ecclésiastiques* 10 (1958) 77—89.

den zu lassen, daß seine Größe in erster Linie eine Segenswirkung Jahwes ist. Da der Jahwist vorwiegend Sammler und Redaktor von Traditionsgut war, kommt sein eigentliches Kerygma mehr in den Textstücken zum Reden, die von ihm selbst frei formuliert, erweitert oder transformiert sind⁴⁵.

Unsere Perikope gehört zu einem solchen Text. Sie steht am Ende, gleichsam als Klimax einer Reihe, die vom Segen Gottes an die Erzväter kündigt⁴⁶. Zu Abram läßt er Jahwe in Gen 12, 1—3 sprechen: In dieser Nachkommenverheißung fällt das fünffach variierte Leitwort Segen auf.

In Gen 26, 2—3.24 wird dieser Segensspruch durch die im parallelismus membrorum stehende Landverheißung erweitert und gesteigert. Hier spricht Jahwe zu Isaak:

Die Jakobs geschichte des Jahwisten aber wird wie eine Brücke von zwei Pfeilern getragen, und diese beiden Pfeiler sind verankert im Boden von Betel und Penuel. Jakob hat seinen Bruder und seinen Vater betrogen, er muß fliehen. Der erschlichene Segen scheint ihm zum Fluch geworden zu sein. Aber gerade da, als er das Land der Verheißung verlassen will, wird ihm in Betel die Doppelverheißung von Landbesitz und zahlreicher Nachkommenschaft geschenkt:

Hier wird das Thema vom Segen insofern weitergeführt, als durch die Vermehrung und Ausbreitung Israels den anderen Völkern Hilfe zuteil wird.

In Penuel schließlich sehen wir Jakob im Wohlstand, als reicher Nomadenfürst kehrt er aus dem Osten zurück. Freilich kommt er jetzt in den Bereich seines Bruders Esau. Er glaubt, mit diesem eine feindliche Auseinandersetzung bestehen zu müssen und gerät in große Bestürzung. Er verteilt seine Herden auf zwei Lager, um wenigstens einen Teil vor Esau zu retten und nimmt seine Zuflucht zum Gebet:

Auf dieses demütige Gebet Jakobs erfolgt nun Gottes Antwort. Sie wird nicht in direkter Rede gegeben, sondern geschieht — und das ist das speziell Neue unserer Deutung — durch eine ätiologische Erzählung. Zur Begründung sei

1. darauf hingewiesen, daß schon rein grammatikalisch ein Zusammenhang zwischen dem Gebet und der Erzählung besteht. Auf das Gebet wird in 32, 10 hingeführt mit Jakob als Subjekt:

⁴⁵ G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (Theol. Bücherei 8), München 1958, 58—70. H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten (Theol. Bücherei 22), München 1964, 345—373.

⁴⁶ D. Piccard, Réflexions sur l'interprétation chrétienne de trois récits de la Genèse, in: maqqél shâqéd, Hommage à W. Vischer, Montpellier 1960, 187 f.

„Dann sprach Jakob“. Zu Beginn der Erzählung aber steht einfach das Pron. pers.: „In jener Nacht machte er sich auf“. „Jakob“ taucht erst wieder in der ersten Szene, in V. 25 auf und auch hier offensichtlich nur, um auf den Stamm 'abäq (= ringen) anzuspielden.

2. Für den Zusammenhang von Gebet und Erzählung sprechen ferner, daß diese in 32, 14b—22 durch einen elohistischen Einschub, der von dem Geschenk für Esau berichtet, nur künstlich unterbrochen werden.

3. Die vorhin zitierten jahwistischen Verheißungen an die Erzväter waren alle in irgendeiner Form mit dem Segen verbunden. So wird hier die in Jakobs Gebet ausgesprochene Verheißung durch den Segen in der Erzählung von Jakobs Kampf ergänzt.

4. Der Jahwist steigert seine Aussage über den Verheißungssegens von Abraham bis Jakob nicht nur inhaltlich, er wechselt und setzt auch durch die Form besondere Akzente. Bei Abraham finden wir die einfache Jahwerede, bei Isaak soll durch den einleitenden Satz „da erschien ihm Jahwe“ eine Theophanie angedeutet werden, in Betel spricht Jahwe zu Jakob in einer Traumvision, und in Peniel hat der Jahwist die Aussage auf zwei Gattungen verteilt, auf das Gebet und die ätiologische Erzählung.

5. Die direkte Antwort auf Jakobs Gebet hätte sinngemäß lauten müssen: Fürchte dich nicht, ich werde mit dir sein! Ich werde dich segnen und dir den neuen Namen Israel geben, denn du kämpftest mit Gott und Mensch und siegest. Nach der Absicht des Jahwisten muß der Ton weniger auf dem Kampf mit Gott als auf dem Siegen über Menschen liegen. Nur in dieser Modifikation nämlich paßt die Antwort zum Israel der salomonischen Ära, das so im stolzen Bewußtsein seines Sieges über Fremdvölker seinen Namen deuten möchte.

Warum also erzählt der Jahwist? Er will seinen Landsleuten sagen, daß sie als „Söhne Israels“ Söhne des Sieges und des Segens sind und daß sich in ihnen die ehemals den Stammvätern gegebenen Verheißungen erfüllt haben. Diese Aussage kleidet er in das Gewand der ätiologischen Erzählung. Er bedient sich damit eines Ausdrucksmittels, das ganz in der Linie seines Stils und auch der Darstellungsmittel anderer biblischer Schriftsteller liegt. So hat der Jahwist z. B. eine Vorliebe für kurze ätiologische Namensklärungen. In Gen, Ex und Num finden sich fast 60 solcher Ätiologien, die vornehmlich ihm angehören. Bei fast allen wichtigeren Personen und Orten gibt er solche Erklärungen⁴⁷.

Oder wenn der Jahwist die lebensvermittelnde Gegenwärtigkeit Jahwes schildern will, schreckt er vor den kühnsten Anthropomorphis-

⁴⁷ J. Fichtner, a. a. O. 375.

men nicht zurück. Da macht Jahwe Adam und Eva Kleider aus Fell, verschließt selbst das Tor der Arche, ißt mit den Menschen und redet zu ihnen durch Träume. Und wie andere Hagiographen durch symbolische Zahlen, durch die Fabel, die Parabel, die symbolische Handlung oder das Reflexionszitat bestimmte Wahrheiten ausdrücken oder erläutern, so geschieht es hier durch die ätiologische Erzählung.

Diese Erzählung freilich ist kein Phantasieprodukt des Jahwisten. Sie hat ihre Geschichte, und wir dürfen uns zum Schluß noch kurz fragen, wie man sich diese Überlieferungsgeschichte vorzustellen hat. Vorgegeben war dem Verfasser der Name Israel als Name seines Volkes. Zudem weiß er aus der Überlieferung von dem Stammvater Jakob-Israel, wobei die Möglichkeit besteht, daß es ursprünglich zwei Stammväter waren, die dann durch die Erzählung verbunden wurden⁴⁸. Der Verfasser hört aus dem Namen Israel die Bedeutungen „Gott“ und „Kämpfen“ heraus. Im vorisraelitischen, vielleicht kanaänischen Sagenschatz findet er eine Ortsage, die vom Kampf eines Menschen mit einem höheren Wesen, dessen Wirken an die Nacht gebunden ist, handelt. Man erzählt sich diese Sage an einer Furt des Jabbok und denkt dabei an den Flußgott, der auf diese Weise die Menschen am Einbruch in sein Reich hindern möchte, wobei der Ringkampf unter Umständen beim Menschen seine Spuren zurückläßt.

Diese alte Sage hat der Jahwist zum vehiculum seiner Gedanken gemacht. Er hat sie ziemlich unverändert übernommen und zunächst einmal personalisiert, d. h. er hat sie aus ihrer Anonymität herausgeholt und mit dem Patriarchen Israel in Verbindung gebracht. Sodann hat er sie theologisiert: aus dem Flußnumen ist El, Elohim, ist Gott geworden, der Israel segnet. Schließlich hat er sie noch aktualisiert: Um dem Israel seiner Zeit seinen Namen und seine Übermacht deuten zu können, hat er die Frage nach dem Namen und das Kämpfen mit Menschen und deren Überwindung hinzugefügt.

Wir sind am Ende unserer Erwägungen angelangt. An unserem Text haben wir einen bescheidenen Einblick in Aussageabsicht und Gestaltungsmitel des jahwistischen Schriftstellers gewinnen können. Wir haben dabei festgestellt: der Jahwist weiß die Gattungen zu handhaben und spart in dichterischer Intuition nicht mit Stilformen, die den Leser oder Hörer zum eigentlichen Skopus führen. Wie eintönig und langweilig wären die Vätergeschichten geworden, hätte sich der Jahwist auf eine rein historische Berichterstattung beschränkt⁴⁹!

⁴⁸ Vgl. H. Seebass, Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan, Berlin 1966, 34.

⁴⁹ Vgl. J. Schreiner, Aspekte heutiger Exegese. Die Bibel: Gottes- oder Menschenwort, Würzburg 1968, 79.

Wir durften ferner ein Stück seiner Theologie bewundern, jenen „ungeheuren Spannungsbogen“, der vom Gotteswort der Verheißung zur salomonischen Ära der Erfüllung reicht. Peniel hat geoffenbart, was es heißt, Gegenstand göttlichen Gnadenwillens zu sein, von Jahwe geführt zu werden und seinen Segen zu empfangen. Wie arm an Zeugnissen wären wir, wenn wir nur aus dem Neuen Testament erklären wollten, was Segnen und Segen Gottes ist!

Wer das Alte Testament liebt und es wirklich liest, wird noch vor manch anderem Text zunächst ratlos stehen und etwas von der *crux interpretum* verspüren. Ich denke dabei etwa an die Geschichte von den Engelehen, dem Turmbau zu Babel oder dem „Blutbräutigam“. Er wird dabei jedoch immer erfahren können, daß das *Verbum divinum* sich der vielfältigen Ausdrucksformen der *Vox humana* bedient hat, um dem suchenden Menschen eine wahrhaft göttliche Botschaft zu werden.

Identifikation und Entwicklung der religiösen Persönlichkeit

Von Professor Dr. Leonhard G i l e n SJ, Frankfurt

Die lebhaften und zum Teil heftigen Diskussionen, die Artikel und Bücher, die sich um das Priesterbild, die Berufung und Aufgabe des Priesters in unserer säkularisierten Zeit, um den Sinn des Ordenslebens und der Ordensgelübde in unserer Gegenwart bemühen¹, sind nicht erst eine Folge des Konzils und der Neubessinnung auf das Wesen der Kirche und ihrer verschiedenen Stände². Die beziehungsreichen und auch verwickelten Fragen, um die es hier geht, sind zwar zunächst theologischer und speziell pastoral-theologischer Natur. Sie haben aber auch ihre psychologischen Aspekte; nicht nur deswegen, weil die allgemein gültigen Erfahrungen und Theorien einer Psychologie des Berufes (im objektiven und subjektiven Sinn), der Berufswahl, der Berufsbegabung nach der Seite der Eignung und der Neigung, auch der Berufsgesinnung und des Berufsstolzes in diese Überlegungen und Analysen des Priester- und Ordensberufes einzubeziehen sind³; sonst steht man in der Gefahr einseitiger Sichten und verkürzter Perspektiven. Darüber hinaus ist es sehr bedeutsam und greift an den Kern der Persönlichkeit, daß es sich bei diesen Fragen weitgehend um das Problem der Selbstfindung und der geglückten oder verfehlten Selbstverwirklichung der religiösen Persönlichkeit in Priestertum und Ordensstand han-

¹ Man vergleiche für die Zeit vor dem Konzil J. C r o t t o g i n i, Werden und Krise des Priesterberufes, Einsiedeln 1955, und die dort angeführte Literatur. Für die Zeit nach dem Konzil sei hingewiesen auf F. K l o s t e r m a n n, Entmythologisierung des Priesterberufes und der Priesterberufung, in: Der Seelsorger 36 (1966) 10—21; G. G r i e s l, Berufung und Lebensform des Priesters, Innsbruck 1967; P. P i c a r d, Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz, in: Geist und Leben 41 (1968) 21—44. — L. M. W e b e r: Muß sich auch das Priesterbild wandeln? Diakonia 4 (1969) 2—23. — Für das Ordensleben: z. B. E. H e u f e l d e r, Die Evangelischen Räte, Wien 1953; K. R a h n e r, Über die Evangelischen Räte, Geist und Leben 36 (1964) 21—35; W. P e s c h, Zur biblischen Begründung des Ordenslebens, Ordenskorrespondenz 6 (1965) 31—47. Vgl. auch die Sondernummer von Christus: Le prêtre, Oktober 1965, 435—530.

² Man vgl. dazu aus dem 2. Bd. der Herderausgabe (1967) die Dekrete: Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (249—307); Über die Ausbildung der Priester (309—355); Über das Apostolat der Laien (585—701); dazu die entsprechenden Einleitungen und Kommentare.

³ S. Th. S c h a r m a n n, Arbeit und Beruf, Tübingen 1956; A. M a y e r u. B. H e r w i g, Betriebspsychologie, Göttingen 1961, 293—386: Berufspsychologie (Lit.).

delt⁴, einer Persönlichkeit also, deren geistiges Existenzniveau wesentlich durch religiöse Werte, Normen und Ideale bestimmt wird. Die Selbstverwirklichung, vor allem die aktive Selbstverwirklichung, setzt auch im religiösen Bereich eine wenigstens umrißhafte Selbstfindung voraus. Dabei kann es durchaus so sein, daß in fortschreitenden Stadien und Phasen der Selbstverwirklichung die Selbstfindung differenzierter wird und auch neue, bisher kaum geahnte Dimensionen gewinnt (man vergleiche die seelische Entwicklung mancher Heiligen und allgemein die religionspsychologischen Analysen der Bekehrung und der Wandlung).

In der vorliegenden Abhandlung kann es nicht unsere Aufgabe sein, eine allgemeine, wenn auch auf den Bereich des Religiösen eingeschränkte, Psychologie der Persönlichkeitsbildung, ihrer Bedingungen, ihrer Formen und ihrer Bedeutung für das gesunde oder auch das neurotische oder sonstwie krankhaft gewordene Seelenleben zu geben⁵. Hier soll vielmehr nur ein Teilaspekt behandelt werden, der allerdings für die Persönlichkeitsbildung überhaupt und auch für das Werden und Reifen der religiösen Persönlichkeit von großer Bedeutung ist: das Verhältnis von Identifikation und Entwicklung der religiösen Persönlichkeit soll dargestellt und einer Analyse unterzogen werden.

Bei dem Wort „Identifikation“ mag man unwillkürlich an die von Scheler beschriebenen Phänomene der Ein- und der Einfühlung denken⁶. In diesen phänomenologischen Untersuchungen Schelers ist ein Gesichtspunkt in den Blick gekommen, der auch für das Verhältnis von Identifikation und Entwicklung der religiösen Persönlichkeit, speziell im Bereich der Priester- und Ordenberufung zu bedenken ist. Einfühlen und Einfühlen sind psychologisch nicht möglich ohne „Sympathie“. Naturgemäß kann diese Sympathie sehr verschiedene Formen annehmen und in sehr verschiedenen Graden auftreten, die den Gesetzen des Lebens, seines Rhythmus, seiner Schwankungen, der Tendenz nach Gipfelpunkten, der Sättigungen, der Abkühlungen und Regressionen unterstehen.

⁴ Für ein tieferes Verständnis des „Selbst“ wären die Theorien von C. G. Jung heranzuziehen, auf die hier aber nicht näher einzugehen ist; vgl. dazu J. Jacobi, *Die Psychologie von C. G. Jung*⁴, Zürich 1959; L. Gilen, *Das Unbewußte und die Religion nach C. G. Jung*, *TheuPhil* 42 (1967) 481–506. — Ferner für eine mehr allgemeinspsychologische Weiterführung Ph. Lersch, *Aufbau der Person*⁷, München 1956, 440 ff.; G. W. Allport, *Persönlichkeit*², Meisenheim 1959, 161–189: *Das Selbst und seine Widerstände*; H. Thomae, *Das Individuum und seine Welt*, Göttingen 1968, 256–281.

⁵ Vgl. dazu Ph. Lersch u. H. Thomae (Hg.), *Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie*, Göttingen 1960; M. Tramer, *Lehrbuch der allgemeinen Kinderpsychiatrie*³, Basel 1949; E. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*¹⁰, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1960.

⁶ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*⁵, Frankfurt 1948, 230 ff.

Psychologisch gesehen liegt es in der Richtung dieser Gedanken von Einsfühlen und Sympathie, wenn der hl. Paulus für die Christen das Einswerden mit Christus verlangt⁷. Wir sollen Christus anziehen (Röm. 13, 14; Gal 3, 27), im sterblichen Leibe Christus mit uns tragen (2 Kor 4, 10), in Christus umgestaltet werden (2 Kor 3, 18). Von sich selbst sagt Paulus einmal: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Sein persönliches Leben ist also in religiöser Beziehung in das Leben Christi hineingenommen, er lebt und bewegt sich in Christus. Oder denken wir an die Worte des Herrn über die Einheit mit ihm selber in der Abschiedsrede: „Wir werden Wohnung bei ihm nehmen“ (Jo 14, 23) oder das andere Wort: „Ich werde in ihnen sein, wie du in mir bist, auf daß sie vollkommen eins seien“ (Jo 17, 23). Psychologisch gesehen handelt es sich hier um einen sehr hohen Grad der Verbindung mit Christus, der Identifikation mit ihm, so könnten wir auch sagen. Alle diese Worte des hl. Paulus und des Herrn gehen in die Richtung von besonderer Nähe, Verbundenheit, Umgestaltung („Metamorphose“) der Persönlichkeit in Christus. Das Einswerden mit ihm ist damit fast, soweit das ohne Aufhebung der Individualität möglich ist, auf die Höhe ontologischer Identifikation mit Christus geführt. Ähnliche Gedanken sind es wohl auch, die Solowjew vorschwebten in seinen bekannten Vorlesungen über das Gottmenschentum⁸.

I. Zum Begriff der Identifikation

Mit Identifikation meint man nicht notwendigerweise das vollzogene und geglückte seelische, besonders emotionale Einssein mit einem anderen, mit einer Person und deren Intentionen oder mit einer Sache, mit Gebilden des objektiven Geistes oder auch mit Ablehnung dieser seelischen Verbindungen, wobei es sich dann um negative Identifikation handeln würde. Mit der Möglichkeit eines Herausfallens aus der positiven Identifikation (was noch

⁷ Dieses Einswerden aufgrund der gnadenhaften Verbindung mit Christus ist naturgemäß nicht ausschließlich und auch nicht primär psychologisch, sondern theologisch und hier in einem fast ontologischen Sinn zu verstehen (vgl. dazu K. Wennemer, *Unsere Einheit in Christus, Geist u. Leben* 34 (1961) 442 ff.). Aber das Verständnis dessen, was die Schrift über die wesentlich gnadenhafte Verbindung der Jünger mit Christus, über Nachfolge, Kreuztragen, Freundschaft mit Christus sagt, kann an Tiefe nur gewinnen, wenn die charakterologischen, allgemeinpsychologischen und speziell religionspsychologischen Aspekte (soweit sie über das Stadium bloßer Vermutungen und Hypothesen hinausgekommen sind) mitberücksichtigt werden.

⁸ Wl. Solowjew, *Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum*, Stuttgart 1921; vgl. besonders XI. und XII. Vorlesung, 204–229. Wieweit die Übersetzung dieser Texte durch die anthroposophischen Gedanken R. Steiners beeinflusst ist (sie ist in der Philosophisch-anthroposophischen Bibliothek erschienen), muß der kritische Leser persönlich beurteilen.

nicht unmittelbar negative Identifikation zu besagen braucht), rechnet auch der hl. Paulus (vgl. 1 Kor 9, 27). Der Weg „zur vollkommenen Mannhaftigkeit, zur Vollreife des Mannesalters Christi“ (Eph 4, 13) mit „seiner realen Annäherung des Leibes an sein Haupt“ schließt auch einen noch in Entwicklung begriffenen Identifikationsprozeß in sich⁹. Überall, wo der Mensch sich ein Vorbild nimmt, ist im Bereiche des Seelischen Identifikation am Werke. Auch hier bewußt oder unbewußt, wobei der unbewußten Identifikation in ihren verschiedenen Stufen und ihren emotionalen Wurzeln für die Persönlichkeitsbildung wohl noch eine höhere Bedeutung zukommt als der bewußten Identifikation. Wie weit unbewußte Identifikation auch im Vollkommenheitsstreben eine Rolle spielt; wie weit sie vielleicht Anhaltspunkte bietet, aus denen heraus auch das Stadium einer inneren Christusverähnlichung und affektiven Gottesliebe nach ihrer psychologischen (nicht nach ihrer ontologischen und gnadenhaften) Seite ersehen werden kann, ist eine Frage, die wohl noch näher zu prüfen wäre. Dabei mag man das Wort eines bekannten Therapeuten heranziehen, der sagte: „Es ist auffallend, wie wenig die religiösen Ideale, Gedanken und Aufgaben auch bei sonst geistlichen Menschen in die Tiefen des Unbewußten hineingedrungen sind und von dorthier wirksam werden.“ Naturgemäß spricht diese Äußerung in keiner Weise gegen ein intensives religiöses Leben dieser Persönlichkeiten, es ist aber damit doch die Schwierigkeit angedeutet, die religiösen Inhalte, Werte und Bedeutungen so in sich zu verankern, daß sie als bestimmende Faktoren auch in den Bereich des Unbewußten eingehen.

Jedenfalls gilt für die Persönlichkeitsbildung ganz allgemein¹⁰ und auch für die Bildung der religiösen Persönlichkeit, daß die Identifikation als eine ihrer grundlegenden Komponenten betrachtet werden muß. Diese Tatsache wird man sich auch vor Augen halten müssen bei Fragen um die Persönlichkeitsbildung und die Reifung der Persönlichkeit innerhalb des Ordenslebens, dem ja in ganz besonderer Weise das Streben nach Vollkommenheit, Christusgestaltung, Gottverähnlichung, nach Gott-Menschentum, wenn wir wollen, zur Aufgabe gestellt ist.

Auf der Identifikation beruht weitgehend die Bildung des Über-Ich und Ich-Ideals, die Freud beschrieben und als wesentliches Strukturelement der menschlichen Person angesehen hat¹¹. Dabei ist das Über-Ich in der Freud-

⁹ Wie sich wohl in einer psychologischen, nicht mehr auf das Ganze des Leibes Christi, sondern auf den einzelnen bezogenen Analyse dieser Stelle die „reale“ Annäherung verstehen läßt, die sich ja auch im einzelnen vollziehen soll, vgl. H. Schlier, *Der Epheserbrief*, Düsseldorf 1957, s. auch Anm. 7.

¹⁰ Für eine vertiefte Auffassung der Person unter philosophischen und ethischen Gesichtspunkten s. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933, 129—150; ebenso aus seiner Ethik², Berlin 1935, 205—226: Zur Metaphysik der Person; Der metaphysische Personalismus.

¹¹ Besonders in seinem Buche „Das Ich und das Es“, *Ges. Werke*, London 1940 ff., 13, 235—289.

schen Konzeption der Persönlichkeit¹² im Unterschiede bzw. im Gegensatz zum Ich und zum Es als eine über dem Ich stehende Ordnung und Instanz anzusehen, die nach und nach introjiziert wird. Auch die Idealbildung innerhalb des Christentums (an die Freud nicht gedacht hat) ist nur möglich auf der Grundlage einer nach und nach zu vollziehenden Identifikation mit dem je spezifischen persönlichen oder Ordensideal, das den betreffenden religiösen Menschen vorschwebt; es ist (jedenfalls in seinen Grundlinien, die vom einzelnen später noch weiter ausgezogen und in tiefere Zusammenhänge gebracht werden können) nicht vom einzelnen gesetzt und gehört einer über dem Ich stehenden und ihm vorgegebenen Ordnung an. Für das Verständnis dieser Identifikationsprozesse, ihres Rhythmus, ihrer größeren oder geringeren Tiefe, ihrer individuellen Bahnungen und Erleichterungen, ihrer Hemmungen und Schwierigkeiten, darf man nicht vergessen, daß sie keinen absoluten Neuanfang von einer tabula rasa aus bedeuten. Sie sind eingebettet in das Total des individuellen Seelenlebens und seiner Entwicklungsgeschichte. In diesen Bereich gehören die positiven oder negativen Identifikationen aus Kindheit und Jugend, die ein junger Mensch, etwa ein Novize, eine Schwester oder ein Theologe in seinen neuen Beruf bereits mitbringt. Diese schon vorliegenden Identifikationen können als unbewußte Auswahlprinzipien wirksam werden für das, was in religiösen Anleitungen und Vorbereitungen angenommen und assimiliert oder (vielleicht unbewußt und aus einer kaum gespürten Antipathie heraus) emotional abgelehnt und deswegen auch erkenntnismäßig kaum verstanden und akzeptiert wird. Als hervorragendes Identifikationsobjekt in der Kindheit hat zunächst einmal die Mutter zu gelten, dann auch der Vater, ferner imponierende Erzieher und Freunde. Auch unethische „Ideale“ können Objekt der Identifikation werden und sind es wirklich, z. B. in einer jugendlichen Horde oder Einbrecherbande.

Die Identifikation mit Vater oder Mutter kann dem Kinde und dem Jugendlichen unmöglich gemacht worden sein durch ein gesteuertes und korrigierbares Verhalten der Eltern oder faktisch aus Gründen, die gar nicht in das Belieben der Eltern gestellt, vielleicht schicksalhaft bestimmt sind (wie angeborene Charakteranlagen, neurotische Haltungen); dann standen der Identifikation mit Vater und Mutter Hindernisse entgegen, die praktisch nicht überwunden worden sind oder nicht überwunden werden konnten. Diese Verunmöglichung der Identifikation mit Vater oder Mutter kann die gesamte Idealbildung bis in das Erwachsenenalter hinein beeinflussen, und das gilt auch für den Bereich der religiösen Ideale. So ist es psychologisch durchaus möglich, daß auch bei einem religiösen Menschen z. B. die Marienverehrung rein psychologisch von der fehlenden Identifikation mit der Mutter her mit mancherlei Schwierigkeiten belastet ist:

¹² Vgl. J. Nuttin, *Psychoanalyse und Persönlichkeit*, Freiburg 1956.

der Betreffende hat in seiner Kindheit nicht den notwendigen emotionalen Kontakt mit seiner Mutter gefunden. Das gleiche gilt evtl. für den Gottesbegriff und die Gottverbindung überhaupt, wenn eine Identifikation mit dem Vater in der Kindheit nicht möglich war, weil der Vater früh verstorben war oder in der unvollständigen Familie überhaupt gefehlt hat, oder weil das Kind überwiegend negative Identifikationen mit dem Vater vollzogen hat. Es kann sein, daß aus diesem seelischen Defizit heraus ein Vaterbild Gottes dem betreffenden, auch religiös strebenden Menschen nur schwer vollziehbar wird. Diese Verunmöglichung frühkindlicher Identifikation mit dem Vater oder mit der Mutter, die u. U. in die Welt des Religiösen und ihrer spezifischen Werte hineingreift, kann sich auf bestimmte Wandlungen, Verhaltensweisen und Einstellungen beschränken oder auf das gesamte Wesen des Erziehers gehen und bringt, besonders in diesem Fall, weitgehende seelische Mangelerscheinungen mit sich.

Das Phänomen der negativen Identifikation, der Ablehnung also des Vaters, der Mutter und anderer Erzieher in der Kindheit, später vielleicht auch des Priesters, der als Vertreter der Religion, ihres Kultes und ihrer Forderungen angesehen wird, kann in seinem Gefolge oft eine überhaupt negativistische Einstellung zu Welt und Leben, auch zu Religion und religiöser Lehre mit sich bringen; das letztere vor allem dann, wenn Geistliche oder Erzieher abgelehnt wurden, die in besonderer Weise (tatsächlich oder nach der Meinung des Jugendlichen) beanspruchten, Führer und Wegweiser im Gebiet des Religiösen zu sein. Dann entstehen die weltanschaulichen Grundeinstellungen des Pessimismus und des Negativismus, die in diesen Fällen weniger auf philosophischen Einsichten und Zusammenhängen beruhen als auf einer negativen Identifikation, die bis in die Kindheit oder Jugend zurückreicht¹³. Diese negative Identifikation gegenüber dem Vater oder der Mutter kann u. U. beim männlichen oder auch weiblichen Jugendlichen für das gesamte spätere Leben zu einer Ablehnung von Autorität überhaupt führen. Unter diesem Gesichtspunkt wird ersichtlich, welche Bedeutung dem Erzieher für die Möglichkeit einer positiven Identifikation zukommt. Es muß dem Kinde besonders emotional möglich gemacht werden, sich mit dem Vater und der Mutter und später mit anderen Erziehern und objektiven Werten, auch im Bereich des Religiösen und der Kirche, zu identifizieren. Diese „Erziehung des Erziehers“ als Bedingung für die Möglichkeit einer positiven Identifikation hat ihr Gewicht auch für die Pastoraltheologie und für die Seelenführung, für die Bildung des Ordens- und Theologennachwuchses.

¹³ Es wäre eine interessante Aufgabe, die Lebensgeschichte der bekannten großen Vertreter eines philosophischen oder theologischen Pessimismus unter dem Aspekt ihrer positiven oder negativen Identifikation mit Vater und Mutter zu prüfen.

Es gibt aber auch eine Identifikation des Erziehers mit dem Kinde. Diese Identifikation ist die Voraussetzung für das wirkliche Verständnis des Kindes, des Jugendlichen und (in entsprechenden Abwandlungen) des Menschen überhaupt. Der Erzieher und der Seelsorger können also Objekt der Identifikation sein und sollten darüber hinaus Subjekt von Identifikationen mit den Menschen werden, deren Erziehung, Heranbildung und Sorge ihnen anvertraut ist. Diese Identifikation im objektiven und subjektiven Sinn schafft auch im Bereiche des Unbewußten ein hohes Maß zwischenmenschlicher Kommunikation, die unerläßlich ist, wenn die Bildung des jungen Menschen sich ohne merkbare Bruchstellen vollziehen soll.

II. Das Vorbild

Das Erleben eines Vorbildes ist noch nicht Identifikation. Jede Identifikation beruht auf dem Einfühlen und ist wesentlich ein Sich-einfühlen mit dem Objekt, auf das sie sich bezieht. Im Vorbilderleben liegen Impulse, die auf Identifikation hindrängen; zugleich wird aber auch die Distanz zum Vorbilde bewußt. Ein Vorbild kann nur der erleben, der in sich selber das Bedürfnis und zugleich die Fähigkeit zur Nachfolge spürt (wobei diese Fähigkeit dem religiösen Menschen durch die Gnade Gottes in einem Maße geschenkt werden kann, das sich rein psychologischen Untersuchungen entzieht). Das Erleben des Vorbildes enthält also auch ethische Motive, drängt dahin, daß der betreffende religiös Strebende sich innerlich zur Nachfolge etwa Christi oder zur Introjektion eines Ideals, eines Menschen, der Heiligen, bedeutender Führer, im religiösen Leben angetrieben fühlt¹⁴. Ein Moment im Vorbilderleben ist die persönliche seelische Verwandtschaft, eine Art spontaner Wahlverwandtschaft, die hier gegeben sein muß. Wenn diese persönliche seelische Verwandtschaft nicht zumindest im Unbewußten wirksam wird, kommt es nicht zu einem eigentlichen Vorbilderleben. In einer Analyse des Vorbilderlebens selber ist auf seine intrapsychischen Faktoren und auf seine Bedingtheit durch Erziehung und Umwelt einzugehen¹⁵.

¹⁴ Zur Literatur über Nachfolge, besonders über Nachfolge Christi vgl. O. Zimmermann, Lehrbuch der Aszetik², Freiburg 1932, 32—39: Nachfolge Christi, 40—46; Nachahmung der Heiligen; dort auch weitere Literatur, aus der besonders hingewiesen sei auf Le Gaudier, *De perfectione spirituali*, Turin 1903/04; III, 389—437. — Ferner F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*³, Düsseldorf 1949; D. Bonhoeffer, *Nachfolge*⁷, München 1961; W. Nastainczyk, *Christusnachfolge heute, Geist und Leben* 37 (1964) 84—91.

¹⁵ Vgl. M. Müller-Wieland, Art. Vorbild in *SchwLexPäd* 2, 872—875, mit der dort angeführten Literatur. S. auch RGG³, Bd. 4, 1284—1293. — Ferner die exegetische Untersuchung von A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, München 1962.

1. Intrapsychische Faktoren des Vorbilderlebens

Als intrapsychischer oder innerpersönlicher Faktor des Vorbilderlebens wurde schon genannt die Bereitschaft, die Ansprechbarkeit, die Offenheit des religiösen Menschen für Vorbilder, die ihm entgegentreten in seiner Lebenssituation, in Unterweisungen, Gebet und Betrachtung, in Lektüre und Studium religiöser Lebensbilder. Für dieses Vorbilderleben gibt es also eine individuelle Disposition, die sich nach und nach auf der Grundlage der Bibel-lesung, der asketischen Ein- und Weiterführung, der geistlichen Einübung vertiefen und auch differenzieren kann. Der Wert dieser Einübungen darf nicht unterschätzt werden, weil dabei seelische Strukturen nach und nach herangebildet werden oder zur Reife¹⁶ kommen, die für das gesamte werdende religiöse Leben neue Wege und Vertiefungen eröffnen und bahnen können. Auch Beispiele, die im persönlichen Kontakt erspürt, beobachtet und erlebt werden, können hier einen großen Einfluß gewinnen. Nicht in allen Phasen seines Daseins ist der Mensch in gleicher Weise auf Vorbilder, Erleben von Vorbildern, Einsfühlung mit Vorbildern angewiesen und eingestellt. In besonderem Maße sucht vor allem der Jugendliche Vorbilder und Beispiele¹⁷ für sein eigenes Vorbilderleben. Er möchte sich selber finden, seine Möglichkeiten und seine Grenzen sehen und in einer fruchtbaren, nicht deprimierenden Weise erfahren, wo er die eigene Stellung innerhalb der objektiven und vorgegebenen Wertewelt der Gesellschaft, der Arbeitsverhältnisse, des staatlichen, kirchlichen und religiösen Lebens finden kann. Gegenüber dieser neuen und vielschichtigen Welt mit ihren zum Teil kontrastie-

¹⁶ Die aus dem Gebiet der Psychologie vorliegenden und außerordentlich zahlreichen Untersuchungen über Reifung, Reifezeit, Reifekurven usw. beziehen sich meist auf die Entwicklung in der Pubertät und im Jugendalter. Vgl. dazu H. Thomae (Hg), *Entwicklungspsychologie*, Göttingen 1959, und H. Remp-lein, *Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes- und Jugendalter*¹⁴, München-Basel 1966, beide Werke mit reichen Literaturangaben. Eine Monographie über die Entwicklung der religiösen Persönlichkeit, die auch über die späteren Phasen des Jugendalters hinausreicht, scheint noch nicht vorzuliegen. Es sei aber hingewiesen auf das Buch von Fr. Künkel, *Ringens um Reife. Eine Untersuchung über Psychologie, Religion und Selbsterziehung*, Konstanz 1955. — In einer Monographie über die religiöse Entwicklung im Ordensleben müßte man wohl zunächst einzelne Funktionen und Haltungen dieses i. allg. sehr intensivierte religiösen Lebens untersuchen, etwa folgende: Glaube und Leben aus dem Glauben (ein psychologisch sehr komplexes Verhalten und Verhaltensschema); Praxis des Gebets und Einstellung zum Gebet; versuchte, geglückte, evtl. mißlungene Identifikation mit den Idealen des Ordenslebens; Toleranz und Bewältigung der spezifischen Frustrationen, die mit dem Priester- und Ordensleben verbunden sind (man denke an die Forderungen der Gelübde, der Selbst-zucht, der Selbstverleugnung in ihren verschiedenen Formen usw.).

¹⁷ Vgl. M. Müller-Wieland, Art. Beispiel in *SchwLexPäd.* 1, 138—140.

renden Werten des ethischen, des politischen, des geistigen, des sinnhaften, des religiösen Bereiches, die außerdem von der Umgebung sehr verschieden beurteilt werden, wird der Jugendliche sehr leicht in mancherlei Konflikte hineingerissen. Er tritt dieser Welt von Werten zunächst einmal mit einer vielleicht nicht eingestandenen, aber doch erlebten, großen inneren Unsicherheit gegenüber. Zugleich wird er dynamisch getrieben, diese Welt nicht nur nach und nach zu erfassen, sondern sich auch in sie je nach seinen individuellen Möglichkeiten, Charakteranlagen, Lebensformen (Spranger¹⁸) einzuleben, sich ihr anzupassen oder sie auch nach seinen eigenen Gedanken und (nicht selten verkürzten) Perspektiven umzugestalten.

Soweit es richtig ist, daß der bekannten körperlichen Akzeleration unserer heutigen Jugendlichen eine Retardation der geistigen Reife und Entwicklung entspricht¹⁹, wird man damit rechnen müssen, daß diese Diskrepanz auch bei jungen Theologen, die ihr Studium beginnen, bei Novizen und Novizinnen, noch nicht ausgeglichen ist und noch manche unvermuteten Konflikte mit sich bringt. Die innere Unsicherheit, das Tasten nach den neuen Lebensmöglichkeiten und Werterfüllungen (hier speziell im Bereiche der religiösen Werte), die Tendenz, sich in diese neuen Wertgestaltungen und den neuen Lebensstil einzufügen und ihm anzupassen, bzw. diese vorgefundenen Wertgestaltungen und den Lebensstil nach eigenen Wertmaßstäben, Gedanken und (auch hier häufig verkürzten) Einsichten und Wunschbildern umzugestalten, dauern dann noch an. Sie sind wohl mehr oder weniger stark modifiziert durch den (nicht immer endgültigen und deshalb auch nicht immer so wirkkraftigen) Entschluß, sein Leben ganz der Arbeit für das Gottesreich (und einem ernsten und konstanten Streben nach eigener Vollkommenheit und intensiver Neugestaltung in Christus) zu

¹⁸ Vgl. E. Spranger, *Lebensformen*⁸, Tübingen 1950; *Psychologie des Jugendalters*²⁴, Heidelberg 1955.

¹⁹ Vgl. dazu U. Undeutsch, *Somatische Akzeleration und psychische Entwicklung der Jugend der Gegenwart*, *Studium generale* 5 (1952) 286—298; ders., *Das Verhältnis von körperlicher und seelischer Entwicklung*, in: H. Thomae, *Entwicklungspsychologie*, Göttingen 1959, 329—357. Undeutsch kommt dort, unter verschiedenen Einschränkungen und Vorbehalten, die sich vor allem auf die Methodik der vorliegenden Untersuchungen beziehen, zu dem Ergebnis, „daß die gleichsinnige Kovarianz somatischer und psychischer Entwicklung unterschieden der häufigere Fall ist“ (351). Es ist allerdings darauf hinzuweisen, daß hier die größere oder geringere Leibnähe sowie das genetische Früh- oder Spätstadium von Bedeutung sind (352). Die oben in Anm. 16 genannten Funktionen und Bereiche des religiösen Lebens sind sicher nicht durch eine große Leibnähe ausgezeichnet; auch genetisch sind sie sehr voraussetzungsreich und daher relativ spät in der Ontogenese des Menschen anzusetzen. — Vgl. auch die Berichte von U. Lehr über den Stand des Akzelerationsproblems, *Vita humana* 2 (1959) 191—212, 3 (1960) 32—60 143—172.

widmen, das sich im Ordensleben nach den evangelischen Räten und den jeweiligen Ordenssätzen in einer besonderen Tiefe vollzieht oder doch vollziehen soll.

Nicht selten wird das Suchen und die innere Unsicherheit des jungen Menschen überkompensierend hinter der Maske einer völligen Autonomie und Ablehnung anderer als der unmittelbaren göttlichen Autorität verborgen, was naturgemäß im Ordensleben zu Konflikten und psychologisch bedingten Krisen des Gehorsams führen muß. In Wirklichkeit ist dieses Verhalten aber nicht der Ausdruck einer echten und besonderen Gottverbundenheit und einer erlebten Gottunmittelbarkeit: sie ist vielmehr eine Schutzmaßnahme für das noch schwache und in der neuen Situation besonders gefährdete Selbstwertgefühl des jungen Menschen und muß deshalb auch mit verständnisvoller Klugheit behandelt werden. Das besagt in keiner Weise, daß dieses Verhalten absolut entschuldigt und auf die Dauer geduldet werden müßte; aber es sollte doch nach und nach zur Reife (und das heißt auch: zur Demut) des religiösen Menschen geläutert werden.

Aus diesem inneren Zwiespalt des jungen Theologen, des Novizen und der Novizin ergibt sich dann auch die wirkliche Bereitschaft und die vielleicht nicht eingestandene Not, Menschen als Vorbild zu erleben, die durch ihre eigene Lebensführung, ihre Auffassungen und ihren Charakter eine solche innere, letztlich in Gott und der Erfüllung göttlichen Willens wurzelnde Ruhe und Sicherheit ausstrahlen und vielleicht gar in hervorragender Weise verkörpern. Dabei ist allerdings auf den charakterologischen Unterschied zwischen autonomen und heteronomen Persönlichkeiten, zwischen sthenischem und asthenischem Eigenmacht- und Selbstwertgefühl zu achten. Die Persönlichkeiten eines kraftvollen Eigenmachtgefühls erleben jenes Bedürfnis nach einer am Vorbild gewonnenen Ruhe und Sicherheit nicht in so deutlicher und ausgeprägter Weise; während bei asthetischem Eigenmachtgefühl auch das Suchen nach lebendigen Vorbildern, mit denen man persönlichen Kontakt aufnehmen möchte, sehr stark werden kann und u. U. mit einem deutlichen Anlehnungsbedürfnis gekoppelt ist. Auf der anderen Seite stellen autonome Menschen, wenn sie zugleich ein sthenisches Eigenmacht- und Selbstwertgefühl besitzen (diese Verbindung ist nicht notwendig, wenn eine gewisse Affinität auch nicht zu bestreiten ist), an ihr potentiell Vorbild hohe Anforderungen, falls sie sich nicht in ihrer autonomen Haltung und in ihren Selbstwert- und Eigenmachtgefühlen abkapseln und damit eine weitere Entwicklung der eigenen Persönlichkeit sehr erschweren oder auch unmöglich machen. Aus der Verbindung eines in starker Religiosität gründenden sthenischen Eigenmacht- und Selbstwertgefühls autonomer Menschen (für den hl. Paulus vgl. Phil 4, 13) kann sich dann im religiösen Bereich die Tendenz ergeben, „Großes“ für den Herrn zu

tun²⁰. An und für sich ist die Offenheit für Vorbilder, an denen der Mensch sich emporbilden kann, und auch das Bedürfnis nach Ruhe und Sicherheit dem geschaffenen Geist als solchem eingesenkt, nach dem bekannten Worte des hl. Augustinus über die fundamentale Unruhe des menschlichen Herzens²¹. Eine psychologische Analyse des Kreaturgefühls müßte auch dieses Moment hervorheben²². Daraus erwächst dann im religiösen Bezirk die Bereitschaft, auch Menschen als Vorbilder zu nehmen, die solche Ruhe und Sicherheit in Gott ausstrahlen oder in ihrem menschlichen, ethischen und religiösen Dasein ein Stadium der Gottverbundenheit und Christusgestaltung erreicht haben, nach dem der ideale Mensch sich sehnt.

Für das Vorbilderleben ist die Einstellung der werdenden religiösen Persönlichkeit zu sich selber von fundamentaler Bedeutung. Diese Einstellung ist nicht als etwas Stationäres und als ein Zustand aufzufassen, der dem Menschen ein für allemal gegeben ist; sie schwankt vielmehr zwischen den Polen der Selbstbejahung und der Selbstverneinung. Dabei kann die Selbstverneinung bis zu einer wirklichen Selbstverachtung reichen²³. Aus diesem Schwanken zwischen Selbstbejahung und Selbstverneinung, zwischen der Erkenntnis des eigenen Wertes oder auch Unwertes und der eigenen Begrenzung ergibt sich dann das Bedürfnis nach Emporbildung, nach Überwindung der eigenen Schwäche und nach Ergänzung der eigenen individuellen Prägung (falls die Einsicht in den eigenen Unwert und die persönlichen Grenzen nicht zur Verzweiflung führt²⁴; dann ist ein effektives Vorbilderleben kaum noch möglich). Wenn der Jugendliche in den Entwicklungsjahren das Bild seiner selbst sucht, wenn er (oder auch die Natur) in mannigfacher Weise herumexperimentiert, um das adäquate Bild seiner selbst zu finden, so gilt das in einer spezifischen Weise auf dem Gebiet des Werdens und der Entwicklung zu einer religiösen Persönlichkeit für junge Theologen,

²⁰ Man denke an das bekannte „*Magis*“ des hl. Ignatius. Daß diese „Größe“ im Gottesreich nicht mit soziographischen Maßstäben gemessen und mit Sensationen verwechselt werden darf, braucht kaum eigens betont zu werden. Es ergibt sich vollkommen eindeutig aus dem Geist und den Aussagen des Neuen Testaments (vgl. Mt 18,1 ff.; Lk 22, 24 ff.) wie nach den Kernbetrachtungen des Exerzitienbuches (Reich Christi, zwei Fahnen usw.). Man beachte auch den hohen Grad von Identifikation mit Christus, den Ignatius anzielt, wenn er den Exerzitanten überlegen und beten läßt: „*ad magis in illis (in tolerandis opprobriis et injuriis) illum imitandum*“.

²¹ Confessiones 1,1. — ML 32, 661.

²² Vgl. R. Otto, Das Heilige²⁵, München 1936, 8—37.

²³ Zum Thema Demut, Selbstverachtung, Selbstverleugnung vgl. O. Zimmermann a. a. O. 422—428; Z. Alzeghy, Ein Verteidiger der Welt predigt Weltverachtung, Geist und Leben 32 (1962) 197—207; Christus 3 (1956) 1—132. — Vgl. auch Lk 14, 26.

²⁴ Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode², Jena 1924. — S. dazu den Aufsatz von Kl. Obermüller, Die stille Verzweiflung, in NZZ., 16. 12. 1967, Bl. 20.

Novizen und Novizinnen; besonders aber dann, wenn Entwicklungsrückstände und seelische Reifung noch nachgeholt werden müssen²⁵. Das Bedürfnis zu positiver Emporbildung, auch der religiösen Fähigkeiten, Begabungen und Berufungen, wird um so tiefer empfunden, je stärker die eigenen, auf Entwicklung drängenden Fähigkeiten bejaht werden, wenn sich mit dieser Bejahung gleichzeitig eine echte Einsicht verbindet in den wirklichen Abstand des eigenen Vermögens von den Werten ethischer, geistiger, religiöser Art, die als vorbildlich erlebt werden.

Wenn der Mensch zu sich selber, genau genommen: zu gewissen Aspekten seiner Persönlichkeit negativ eingestellt ist, so braucht diese Einstellung bei einem religiösen Menschen nicht ohne weiteres als falsch abgetan zu werden: in gewisser Weise entspricht sie dem christlichen Begriff der Sündhaftigkeit der Kreatur, der Erbsündigkeit und ihrer Folgen. Die Existenzberechtigung der strengen Bußorden²⁶ geht auf diese Tatsache der Existenz von Sünden in der Menschheit zurück. Psychologisch wird der Eintritt in einen solchen Orden und die Übernahme dieses Lebensstiles nicht nur durch die negative Einstellung zu sich selbst und die Gefährdung durch die Sünde zu erklären sein. Auch diese negative Einstellung bezieht sich normalerweise nicht auf das totale Sein des Menschen, sondern auf bestimmte Teilaspekte der Persönlichkeit und der Persönlichkeitsentwicklung; sie hat etwa die erlebte oder potentielle Konformität mit der „Welt“ im Auge, von der in 1 Joh 2, 16 die Rede ist. Dieser negativen Einstellung zu sich selbst bzw. zu Aspekten der Persönlichkeit entspricht bei religiösen Menschen vielfach ein sehr intensives (vielleicht in seiner Dynamik und Intensität nicht klar bewußtes) Bedürfnis nach Überwindung der eigenen Schwächen und nach Ergänzung der eigenen Persönlichkeit: das Bedürfnis nach einem Ideal, nach einem Menschen, nach einer Gemeinschaft, die in dieser Beziehung helfend, ergänzend und kompensierend wirken können; die Identifikation mit dem büßenden, leidenden, gekreuzigten Herrn. Die Überwindung der eigenen Schwächen, die Tendenz zu deren Überwindung, hat allerdings nicht

²⁵ Zu den psychologischen Problemen, die hier vorliegen, vgl. A. Benkö, *Examen de la personnalité chez les candidats à la prêtrise*, Löwen 1956 (Lit.); H. Stenger, *Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Klerus in psychologischer Sicht*, Salzburg 1961; ders., *Gefährdete Antwort. Psychologische Probleme des Ordensberufes*, Freiburg 1962. — R. Hostie, *Le discernement des vocations*, Paris-Brüssel 1962 (dt. Übers.: *Kriterien der geistlichen Berufe*, Salzburg 1964); E. D. Kennedy - P. F. d'Arcy, *Werden und Reifen des Priesters*, Luzern 1967. — Vgl. auch die Literatur aus Anm. 1, bes. Griesl 58—193.

²⁶ Vgl. dazu die Enzyklika Johannes' XXIII. vor Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils: *Paenitentiam agere* vom 1. 7. 1962, AAS 54 (1962) 481 bis 491; ferner die Gedanken Paul VI. in seiner Apostolischen Konstitution *Paenitentini et credite* vom 17. 2. 1966, AAS 58 (1966) 177—185.

nur die Einsicht in die eigene Schwäche zur Voraussetzung, sondern auch den wenigstens dunkel miterlebten Gedanken der Möglichkeit, daß diese Schwächen nicht unüberbrückbare und schicksalhafte Mängel sind, sondern in einem sittlichen Streben und Arbeiten, durch das Leben in einer religiös durchformten Gemeinschaft, vor allem aber durch göttliche Hilfe und Gnade ergänzt und überwunden werden können. Wo der Gedanke an diese Möglichkeit nicht vorliegt, führt die negative Einstellung zu sich selber und zur „sündigen“ Umwelt leicht zu Pharisäismus anderen gegenüber und zu Minderwertigkeitskomplexen, Resignation oder gar Verzweiflung im eigenen Innenleben. Wenn diese (eingeschränkte und realistische) negative Einstellung sich mit den Gedanken einer Möglichkeit der Besserung und des Weiterstrebens verbindet, können in der Persönlichkeit des nach Vollkommenheit Strebenden neue, spezifische Kräfte wirksam werden, die dem Menschen helfen, über die eigenen Mängel hinwegzukommen und sich offen und vertrauensvoll anderen Mitmenschen und auch der Arbeit an anderen zuzuwenden. So kann dann bei der religiösen Persönlichkeit, die von ihren Schwächen und Grenzen durchaus überzeugt ist, die sie wirklich erlebt und öfter an sich selber erfährt, aus dieser Situation ein vielleicht hin und wieder schmerzvolles Ergänzungsbedürfnis erstehen, das in ihr die Bereitschaft und auch die Sehnsucht nach echtem Vorbilderleben weckt. Unecht im psychologischen Sinne dagegen wäre das Vorbilderleben, wenn es nur aus Minderwertigkeitsgefühlen entstünde und nicht dahin tendiert, die eigenen Mängel und Schwächen wirklich zu überwinden, sondern durch den Schein des Gegenteiles zu verdecken; es läge dann eine Kompensation oder Überkompensation vor, vielleicht mit einem Einschlag von Pharisäismus, die weder im psychologischen noch im religiösen Sinn als persönlichkeitsbildend bezeichnet werden könnte.

2. Das Vorbilderleben und seine Bedingtheit durch Erziehung und Umwelt

Jeder Mensch, auch der Heranwachsende und, in seiner Weise, schon das Kind, bringt der Welt, dem Erleben, den Erfahrungen, die auf ihn zukommen, eine Fülle von früheren Werterlebnissen entgegen, die in der Entwicklung seines Seelenlebens ihre Spuren hinterlassen haben. Dabei kann diese Fülle und ihre Differenzierung mehr oder weniger reichhaltig sein. Das gilt auch für neue Vorbilderlebnisse, ihre Eigenart, ihre Färbung, ihre Auswahl; auch sie werden bestimmt durch die Lebens- und Entwicklungsgeschichte des Menschen, in der ihm andere Vorbilder in positiver oder negativer Weise begegnet sind. Aus dieser Tatsache der Entwicklung des Seelenlebens, seiner Geschichte ergibt sich auch, daß das Vorbilderleben weitgehend bedingt ist durch Erziehung und die Umwelt, in der der Mensch

sein Leben zu gestalten hat. Bei diesen Faktoren des Vorbilderlebens, wie sie sich aus der Erziehung und der Umwelt ergeben, ist zunächst einmal an die Personen zu denken, die den Menschen auf seinem Lebenswege nahe stehen und die vielleicht schon in vielfacher Weise seine Entwicklung bestimmt haben. Dabei spielt schon für das Kind und sein künftiges Vorbilderleben die Mutter und ihr mütterliches Lebensbild eine große, die bedeutendste Rolle, worauf schon Pestalozzi hingewiesen hat²⁷. Aber auch der Heranwachsende, der Jugendliche und weitgehend selbst der Erwachsene kann sich von diesem Vorbild nicht völlig lösen. Die Identifikation mit der Mutter, evtl. die negative Identifikation mit ihr, hat sich zu tief auch in das unbewußte Seelenleben mit seinen emotionalen Verwurzelungen hineingesenkt. Das Bild der Mutter vom Leben, seinen Aufgaben und Möglichkeiten hat auch auf die Auffassungen des Kindes vom Mitmenschen und für seine Einstellung zu Welt und Leben überhaupt, auch zur Religion, zum religiösen Erleben und zur religiösen Lebenspraxis ein sehr starkes Gewicht. Hier vollziehen sich auf der Grundlage der Identifikation des Kindes mit seiner Mutter Übertragungen auf Menschen und Lebensverhältnisse, auch auf die religiöse Wertewelt und auf religiöse Erlebnisse. Aus der großen Lebensnähe und Lebensverbundenheit mit der Mutter, aus dem einfühelnden Verständnis, das sie ihrem Kinde und dem Heranwachsenden entgegenbringt, aus der Identifikation mit ihr im objektiven und subjektiven Verständnis erklärt es sich, daß auch die religiösen Einstellungen und die religiöse Praxis des Menschen über die Zeit der Kindheit hinaus weitgehend von der Mutter und ihrer Religiosität bestimmt werden: ein objektiver Faktor des Vorbilderlebens im religiösen Sektor. Im Unbewußten des Kindes und auch noch des Erwachsenen sind auf der Grundlage dieser intimen und jahrelangen Mutter-Kind-Beziehung Einstellungen, Erwartungen, Hoffnungen, Ängste gegenüber der Mitwelt, dem Leben überhaupt und speziell auch gegenüber dem religiösen Leben gebahnt oder vorgeformt, die den Betreffenden in ihrer Herkunft vielleicht nie völlig zum Bewußtsein kommen.

Im Vorbilderleben des Jugendlichen spielt auch der Freund eine bedeutende Rolle. Die gegenseitige Nähe der Entwicklungsstufen, die Ergänzungen, das starke Erlebnis seelischer Verwandtschaft, führt zu einer Idealisierung, die im Freund ein wirkliches Vorbild mit starkem Aufforderungscharakter sieht und erlebt. Echte Freundschaft supponiert notwendigerweise die Offenheit für die Lebenswerte des Freundes, und das gilt auch für den religiösen Bereich. Und wenn es Bücher gibt über Jesus Christus als Freund,

²⁷ Besonders im 1. Teil von Lienhard und Gertrud, in der Ausgabe von Fr. Mann, 1. Bd., ^oLangensalza 1925.

so sind in diesen Büchern z. T. schon vor einigen Jahrzehnten²⁸ psychologisch bedeutsame Einsichten über das innere, intimere Verhältnis zu Jesus Christus, über seine objektive Vorbildhaftigkeit und über die auf Identifikation gehenden Möglichkeiten und Tendenzen eines tiefergehenden religiösen Lebens vorgetragen worden; allerdings nicht unter charakterologischen und religionspsychologischen, sondern mehr unter theologischen und asketischen Aspekten. Schon das Kind und noch mehr der Jugendliche ganz allgemein erleben eine Hinwendung zu „Fern“-Vorbildgestalten, wobei aber die nahestehenden Vorbilder der Familie, des Vaters, der Mutter, keineswegs außer Kraft gesetzt werden; sie wirken weiter und verkürzen, eröffnen oder verschieben die Perspektiven auf andere Vorbilder, zu denen der Jugendliche sonst nicht so leicht einen Zugang fände. Diese Ausweitung der Bereitschaft zum Vorbilderleben und dieses instinktive Suchen nach anderen Vorbildern, mit denen Kind und Jugendlicher in ihrem unmittelbaren Lebensbereich nicht in persönlichen Kontakt kommen, hat auch für das Werden und die Entfaltung der religiösen Persönlichkeit ihre Bedeutung: sie macht eine konkrete, vertiefte und auch emotional ergreifende Einsicht in den Lebensstil und die Ideale religiös bedeutender Menschen, z. B. in die Gestalten der Heiligen, möglich, die sich in der Kirche, im Reiche Gottes, in der gelebten Gottesnähe in ganz besonderer Weise ausgezeichnet haben. Je tiefer die innere Verbundenheit des Werterlebens einer Persönlichkeit mit dem supponierten und nachgefühlten Werterleben ihrer Fernvorbilder ist, um so nachhaltiger kann die innere Entwicklung durch solche Gestalten beeinflusst werden.

Analog zu dem auf Werte und positive Persönlichkeitsgestaltung hinstrebenden Vorbilderleben gibt es ein Erleben von zweifelhaften oder auch negativ zu beurteilenden Werten, von Unwerten also, das den Menschen in seinen Bann schlagen und für die positive Entfaltung auch der religiösen Persönlichkeit ein starkes Hindernis bilden kann. Was der hl. Ignatius im Exerzitienbuch über die Unterscheidung der Geister und speziell über das „Wirken des bösen Geistes“ in der Seele sagt²⁹, kann unter psychologischen Aspekten auch (nicht ausschließlich) in die Nähe dieser Kategorien

²⁸ Chr. Pesch, *Unser bester Freund*, Freiburg 1920. — Es sei auch hingewiesen auf die geschichtliche Arbeit von R. Egenter, *Die Gottesfreundschaft*, Augsburg 1928; sie untersucht die Lehre der Scholastik und Mystik des 12. u. 13. Jahrhunderts zu diesem Fragenkreis. — Vgl. auch LThK (1958) Bd. 2, 1178 bis 1182: Christumystik.

²⁹ Regeln zur Unterscheidung der Geister, I, 1—4; vgl. dazu das postum herausgegebene Werk von A. Gagliardi, *S. P. Ignati de discretione spirituum regulae explanatae*. Neapel 1851; ferner J. Laplace, *L'expérience du discernement dans les exercices spirituels de S. Ignace*, Christus 1954, H. 4, 28—49; M. Giuliani, *Les motions de l'Esprit*, ebd. 62—76.

gerückt werden: das Erleben von Vorbildern und Gegenbildern³⁰. Für das Verständnis der Persönlichkeitsentwicklung ist auf den Unterschied zwischen dem Erleben von Gegenbildern und dem Erleben eines vielleicht auch abschreckenden schlechten Beispiels hinzuweisen. Auch gegenüber Personen, die dem Erlebenden nahestehen, denen er in Liebe und Achtung zugeht, können doch Gegenenerlebnisse, Gegenbilder aufstehen, Unwerte erlebt werden, die nicht in den idealen Rahmen passen, den man sich für sein Vorbild geschaffen hat. Dieses Erleben von Unwerten kann auch für den jungen Theologen, den Novizen oder die Novizin eine große und vielleicht krisenhafte Enttäuschung bedeuten. Nicht so sehr wegen der objektiven Verschattung und Verdunklung des bisher gültigen Ideals. Wir stehen hier vielmehr vor dem Phänomen, daß auch eine negative Identifikation ohne weiteres jetzt nicht mehr vollzogen werden kann. Die Verhältnisse sind subjektiv komplexer und auch seelisch schwerer zu bewältigen: die negative Identifikation ersteht nicht auf einer tabula rasa; sie bedeutet den Übergang von einer positiven Identifikation zu ihrem Gegenteil, wobei manche Momente der positiven Identifikation weiter bestehen und in ein quälendes Spannungsverhältnis mit den Tendenzen der negativen Identifikation treten können. Die synthetischen, die „Ganzmachungstendenzen“ der Seele (Ehrenstein) werden hier in einen Konflikt hineingezogen. Im günstigen Falle ist es so, daß auch der religiöse Mensch aus solchen Konflikten geläuterter, realistischer und damit seinsbezogener hervorgeht. Es ist allerdings speziell nach der Lehre K r u e g e r s von der Gegensätzlichkeit und Tiefe der Gefühle³¹ darauf hinzuweisen, daß aus diesem Erleben der Gegenbilder eine Vertiefung des positiven Werterlebens erwachsen kann und vielfach sich auch tatsächlich ergibt.

III. Über Identität

Für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung ist die Identität mit sich selber eine unabdingbare Voraussetzung. Identitätskrisen, wie sie in der Adoleszenz normalerweise vorliegen³², zeitweilige Einbuße und erst recht ein länger dauernder und tiefer greifender Verlust der Identität kann zu verschiedenartigen Neurosen und evtl. auch Psychosen, speziell zu einer

³⁰ Für die Entwicklung Jugendlicher vgl. dazu K. Schmeing, *Ideal und Gegenideal*, Leipzig 1935 (Beih. Z. ang. Psychol.).

³¹ F. Krueger, *Die Tiefendimension und Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens* (1918); jetzt in: F. Krueger, *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit* (Hg. E. Heuss), Berlin usw. 1953, 177–194.

³² Vgl. E. H. Erikson, *Das Problem der Identität*, in: A. Mitscherlich (Hg.), *Entfaltung der Psychoanalyse*, Stuttgart 1956, 127; vgl. dazu den Abschnitt über Identifikation und Identität 123–135; ferner: Erikson, *Identity. Youth and Crisis*. London 1968.

schizoiden Entwicklung und auch zu eigentlichen Schizophrenien führen³³. Auch die religiöse Persönlichkeit braucht für ihren Wachstums- und Integrationsprozeß notwendigerweise die ontische und auch die bewußtseinsmäßige Identität. Im Unterschiede zur Identifikation wird in der Identität nicht die Ausweitung der individuellen Persönlichkeit durch Angleichung und evtl. Introzeption eines Ideals erlebt. Nach Erik Erikson kann die Identität zunächst in folgender Weise beschrieben werden: sie ist „ein spezifischer Zuwachs an Persönlichkeitsreife, den das Individuum am Ende der Adoleszenz erreicht haben muß“³⁴, um sich den Aufgaben des Erwachsenenlebens stellen zu können. Der Mensch hat dann normalerweise in ausreichendem Maße sich selbst gefunden; er weiß um seine Möglichkeiten, seine Aufgaben (speziell seine Berufsaufgaben) und seine Grenzen. Der Mensch hat damit nach allen Schwankungen und allem Suchen der Pubertätszeit ein bewußtes Gefühl der individuellen Identität und seiner persönlichen Individualität gefunden und wird in dieser seiner Individualität auch von der Gesellschaft anerkannt, in die er hineingewachsen ist³⁵. Damit hat sein unbewußtes Streben nach Identität, nach Kontinuität des persönlichen Charakters, der sich in allen Stürmen und Wogungen des Lebens erhalten soll, eine gewisse Erfüllung gefunden. Dieses teils unbewußte und teils auch bewußte und bejahte Streben nach Kontinuität ist dann einer ruhig weiterwirkenden Dynamik gewichen, wenn auch vielleicht hin und wieder noch krisenhafte Erschütterungen auftreten mögen. Die so erreichte Kontinuität ist eine Art Kriterium für das jeweils gewonnene Stadium der Ichsynthese. Freilich kann diese Ichsynthese am Ende des Jugendalters nicht etwa als abgeschlossen betrachtet werden. Das gilt auch für den jungen Theologen, den Novizen oder die Novizin. Hier unter Einbeziehung und besonderer Akzentuierung der religiösen Wertewelt. Denn bei der Intensität des religiösen Lebens, auf das junge Theologen und Ordensleute sich vorbereiten (und das im Seminar bzw. Noviziat viel mehr gepflegt wird, als es vor dem Eintritt der Fall war), kann man nicht verlangen, daß die werdende religiöse Persönlichkeit schon unbedingt auch im Bereich des Religiösen jenen „spezifischen Zuwachs an Persön-

³³ Vgl. die Lehrbücher der Psychiatrie: E. Bleuler, Lehrbuch der Psychiatrie¹⁰, Berlin usw. 1960; K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie⁸, Berlin-Heidelberg-New York 1965; G. Ewald, Neurologie und Psychiatrie⁴, München-Berlin 1959; besonders E. Kretschmer, Körperbau und Charakter²⁴, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1961, und dazu die weiterführenden Untersuchungen von H. J. Eysenck, The scientific study of Personality², London 1958, 199—235.

³⁴ Erikson 1956, 114. — S. auch A. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zum Trauern, München 1967, 225—262; Identifikationsschicksale in der Pubertät.

³⁵ Vgl. E. L. Hartley und R. E. Hartley, Die Grundlagen der Sozialpsychologie, Berlin 1955, 277—281 334—337.

lichkeitsreife“ habe, den sie in ihrem Ordens- oder Priesterleben braucht, um von der religiösen Seite her den späteren Aufgaben des Berufes gewachsen zu sein. Die komplexere Ichstruktur und damit die komplexere Ichsynthese, um die es hier geht, soll und kann sich erst nach und nach vollziehen. Auch unter diesem, wenn man will, entwicklungspsychologischen Aspekten ist die alte Aussage über den Ordensstand zu verstehen: *status perfectionis acquirendae*.

Nach den Gedanken der Psychologie von C. G. Jung soll es (im Idealfall) so sein, daß nach und nach das Ich und das Selbst³⁶ eine weitgehende Synthese erreichen in jenem Individuationsprozeß, in dem die an und für sich unbewußten, verborgenen Persönlichkeitsteile in die Bewußtheit gehoben und mit dem bewußten Ich zu einer Ganzheit integriert werden. Auch für das Werden der religiösen Persönlichkeit stellt dieser Integrationsprozeß in mancher Beziehung³⁷ sicher eine ideale Forderung dar, mit deren Realisierung der „harmonische Mensch“ auch im Bereich des Religiösen und des Vollkommenheitsstrebens erreicht wäre. Man darf sich aber bei diesen Gedanken nicht in eine Art platonischen Ideenhimmels und unerfüllbarer religiöser Ideale begeben: die Aufgabe des Ringens und Kämpfens mit inneren und äußeren Spannungen und mit ihren Gegensätzen, Dissoziierungstendenzen und mancherlei Konflikten kann und soll dem Menschen auch in einer besonderen religiösen Berufung nicht erspart oder abgenommen werden. Gerade in solchem Ringen und der Auseinandersetzung mit diesen Spannungen kann ein bemerkenswerter und auch hoher Grad jener Identität der religiösen Persönlichkeit mit sich selber und eine immer wieder neu errungene und erlebte Identifikation mit dem paulinischen Ideal der Christusnachfolge und der inneren Verchristlichung erreicht werden³⁸.

Auch die Identität der religiösen Persönlichkeit kann psychologisch mitbedingt werden durch das Erleben einer Solidarität mit den Idealen einer Gruppe, hier einer religiösen Gemeinschaft, und der Identität mit dieser Gruppe. Auch hier ist die Bestätigung und Anerkennung des jungen Menschen durch die Gruppe oder Gemeinschaft für das Werden und das Erleben der Identität von Bedeutung. Diese Anerkennung ist analog den sozialpsy-

³⁶ S. C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, jetzt in Ges. Werke, Bd. VII, 131—264; ferner seine Arbeit: Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen, jetzt in Ges. Werke, Bd. VIII, bes. 214 ff. und 256 ff.

³⁷ Diese Forderung besteht auch unabhängig von der Jungschen Unterscheidung zwischen Ich und Selbst und seiner Theorie der unbewußten Persönlichkeitsteile und ihrer Integration, die u. U. auf ethische Bedenken stoßen kann; man wird sich auch den Gegensatz zwischen Natur und Übernatur und die hier zu leistende Überformung und Erhebung der Natur in neue Seins- und Wertbereiche vor Augen halten müssen.

³⁸ Es geht dabei also auch um eine *theologia crucis*, eine Theologie des Kreuzes Christi und der Nachfolge auf diesem Wege des Herrn.

chologischen Prozessen und auch Gesetzen unterworfen, wie sie allgemein für das Hereinwachsen in Gruppen gelten³⁹. Man darf dabei nicht vergessen, daß auch Gruppen der Möglichkeit des Identitätsverlustes ausgesetzt sind, und man kann sich fragen, ob in kritischen Zeiten, auch der Ordensfamilien unserer Tage, dieser Identitätsverlust einer Gruppe⁴⁰ mit den damit verbundenen seelischen Krisen und Konflikten nicht nur im Bereiche der Möglichkeit steht — das kann nicht bestritten werden —, sondern vielleicht eine wirkliche, auch den einzelnen in seiner religiösen Existenz bedrohende Realität darstellt. Mit diesem Identitätsverlust der Gruppe ist fast notwendig eine starke innere Unsicherheit gegeben, in der die extrafugalen Kräfte stark zur Geltung kommen können. Als solche extrafugalen Kräfte wären zu nennen: innere Unzufriedenheit mit den seelischen Auswirkungen des Berufslebens, das sich in der betreffenden Gemeinschaft vollziehen soll; übertriebene Kritisiersucht; Auflehnung, die das Gruppenleben selber zu sprengen droht.

Es ist zu fragen, ob es nicht mit solchem Identitätsverlust der religiösen Gruppen oder Ordensfamilien zusammenhängt, daß jüngere Ordensmitglieder sich nicht mehr so leicht mit dem Orden identifizieren⁴¹ und daher auf die ursprünglichen und hohen Ideale des Ordensstifters nicht mehr recht eingehen; oder ob diese z. T. zeitbedingten und daher auch verständlichen Schwierigkeiten des Ordensnachwuchses diesen Identitätsverlust der Gruppe von ihrer Seite wenigstens dort mitbedingen, wo den Jüngeren und noch nicht voll Ausgebildeten und deshalb im Sinne der betreffenden Ordenskonstitutionen noch nicht zur vollen und einigermaßen gesicherten Reife der religiösen Persönlichkeit gelangten Ordensmitgliedern überwiegender Einfluß in die neue Gestaltung der Orden zugebilligt wird⁴². Jedenfalls wird man hier mit viel Überlegung und Diskretion vorgehen müssen; sonst könnten werdende Identifikationen gestört, schon vollzogene, positive Identifikationen in Frage gestellt oder in ihr Gegenteil gewandelt und unerwünschte Identitätsverluste bei der Gruppe als ganzer und auch bei einzelnen ihrer Mitglieder angebahnt werden. Man würde damit unnötige Konfliktsituationen schaffen, die sowohl von der Gemeinschaft wie vom einzelnen her gesehen nur schwer zu bewältigen sind und ernste Hemmungen für die Entwicklung der religiösen Persönlichkeit darstellen.

³⁹ S. dazu W. Beck, Grundzüge der Sozialpsychologie, München 1953, 67 bis 100: Reifung und Initiation.

⁴⁰ Vgl. dazu die Ausführungen bei Hartley-Hartley a. a. O. 334 ff.; die dort beschriebenen krisenhaften Erlebnisse wären auf die religiösen Gruppen auszudehnen und hier zu untersuchen.

⁴¹ S. A. Roldán, Crisis de la persona en la vida religiosa, Manresa 37 (1965) 325—344.

⁴² Ebd. 339—343.

Über solche, in sich unnötige Konfliktsituationen bei jungen Theologen und in den Orden, die aber bei der sprunghaften Entwicklung unserer Zeit und der Menschheit unserer Tage zum Teil faktisch schwer zu vermeiden sind, ist in den letzten Jahren viel diskutiert und geschrieben worden⁴³. Auch bei diesen Diskussionen geht es, psychologisch und charakterologisch gesehen, weitgehend um Probleme der Selbstfindung des religiösen Menschen. Eine psychohygienisch gesunde, religiös verkräftete und gelungene Anpassung ist bei diesem schnellen Wandel, besonders der Technik und der von ihr ergriffenen Bereiche der Lebensgestaltung und auch der Lebensauffassung, nicht möglich ohne vielerlei Nöte, mancherlei Versuche mit dem Charakter des Vorläufigen, Abbruch von beginnenden Identifikationsprozessen und auch Gefahren des Identitätsverlustes beim einzelnen und in den Gemeinschaften. Bei der Frage nach vollzogenen oder auch skeptisch verzögerten Identifikationsprozessen und der Anpassung an neue Situationen ist an die Tatsache zu erinnern, daß es innerhalb einer intensiveren Religiosität auch Fehlidentifikationen geben kann. So mag man sich subjektiv stark und in jahrelanger Gewohnheit mit akzidentellen Aspekten eines Priesterbildes oder der konkreten Gestaltung des Ordenslebens, etwa in Formen des Gebetes oder der Kleidung, identifizieren, die zu ihrer Zeit gut und wertvoll waren, die aber heute überholt sind. Auf der anderen Seite gibt es Identifikationen mit einem Ideal des modernen Priester- oder des Rätestandes, bei denen die dem Priestertum und dem Ordensstand wesentliche Christusverähnlichung, Christusverkündigung und ihre übernatürliche Zeichenhaftigkeit nicht genügend gesehen werden⁴⁴. Einmal vollzogene Identifikationen sind als seelische Strukturen anzusehen, die ihrem inneren Wesen nach auf Selbstbehauptung und Selbsterhaltung, auch auf Selbstvervollkommenung hin tendieren⁴⁵.

Aus diesen Perseverierungstendenzen einmal vollzogener Identifikationen, die den Betreffenden vielleicht manche Kämpfe, Frustrationen und Verzichte gekostet haben, wird es verständlich, daß etwa die in der gegenwärtigen Situation notwendigen Änderungen mancher Schwesterngemeinschaften im Verhältnis zur Umwelt (zum Bischof, zu anderen Schwesterngemeinschaften, zum Priester, zu Laien) auf psychologische Hemmungen stoßen⁴⁶. Auch für ein psychologisches Verständnis der besonderen Schwierigkeiten, die junge Menschen heute mehr als sonst am Beginn des Noviziates bzw. des

⁴³ Vgl. Anm. 1; ferner, für das Ordensleben, die verschiedenen Jahrgänge der Ordenskorrespondenz, z. B. aus Jg. 8 (1967) 142—168 den Brief von Bischof Martensen „An die Ordensschwestern“ oder (ebd. 251—267) E. Maier, Gedanken zur Noviziateführung heute.

⁴⁴ S. dazu Katechetische Blätter 93 (1968) 577—619.

⁴⁵ A. Wellek, Das Problem des seelischen Seins², Meisenheim 1953, 45 f.

⁴⁶ S. H. L. Martensen a. a. O. 159—163

Theologiestudiums haben (innere Ratlosigkeit, Skepsis, Opposition und auch Aggressionen, die geminderte Fähigkeit zu einer realistischen Selbstbegegnung⁴⁷), wird man das Spannungsverhältnis zwischen bestehenden, in Frage gestellten und neu zu vollziehenden Identifikationen mit den Idealen, den Aufgaben, der Geschichte, den religiösen, sozialen und auch kulturellen Möglichkeiten der Ordensgemeinschaften sehr im Auge behalten müssen.

⁴⁷ Vgl. E. Maier a. a. O. 256 ff.; dabei wäre der Begriff der „Selbstbegegnung“ psychologisch noch weiter zu erhellen.

Das Predigtamt auf Gemeindeebene

J. A. Jungmann zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 16. November 1969

Von Dr. Rolf Zerfaß, Trier/Münster

Wenn man die Verkündigung als Kommunikationsgeschehen auffaßt¹, als Brückenschlag, der Sprecher und Hörer miteinander verbindet, muß sich eine unterschiedliche Optik ergeben, je nachdem man den Vorgang aus der Position der Hörer oder aus der des Verkündigers betrachtet. Mit den Augen des Predigers besehen muß eine Predigt sich anders ausnehmen als in der Perspektive der Hörer, denn der Prediger ist bei seiner Predigt im Normalfall erheblich mehr engagiert als seine Hörer. Er betrachtet diese Predigt in ausgeprägtem Sinne als sein Werk, steht ihr infolgedessen weniger objektiv gegenüber als die Hörer und erst recht als unbeteiligte Dritte. Dieser „Mangel an Objektivität“ ist zwar positiv zu werten: ohne subjektiven Einsatz ist Verkündigung nicht möglich, ohne Engagement wird sie „zum tönenden Erz und zur klingenden Schelle“ (1 Kor 13, 1). Auf der anderen Seite steckt hier ein ganzes Bündel an Problemen: aufgrund ihres eigenen erhöhten Einsatzes haben die Prediger häufig überhöhte Vorstellungen von der Wirkung ihres Wortes und resignieren, wenn der Erfolg ausbleibt; sie unterschätzen die institutionellen Bedingungen, unter denen sich heute Verkündigung ereignet; sie gewöhnen sich an ihre Aufgabe im Guten wie im Schlimmen; sie sind versucht, sich mit ihrer Predigt zu identifizieren, ihr persönliches Engagement mit objektiver Qualität zu verwechseln und die Frage, ob sich ihre Predigt vielleicht verbessern lasse, sogleich als moralischen Vorwurf zu betrachten.

Versuchen wir darum zu verstehen, was der Prediger von seiner Position aus in das Kommunikationsgeschehen der Verkündigung einbringt. Wer ist dieser Prediger?

I. Dimensionen des Predigtamtes

1) Der Prediger als glaubender Mensch

Er ist zunächst ein einzelner Mensch, in einer bestimmten Familie aufgewachsen, zwischen Möbeln und Verwandten, die für diese Familie charakteristisch waren, großzügig oder ängstlich erzogen; vom Charakter her ehrgeizig oder gutmütig. Durch die Studienjahre, bzw. die Gefangenschaft emanzipiert, oder — wie die meisten Menschen — nie ganz frei geworden,

¹ O. Schreuder, Soziologische Aspekte der Verkündigung: Concilium 4 (1968) 170—175. H. Reimann, Kommunikations-Systeme, Tübingen 1968.

überbescheiden und ein wenig umständlich oder ein Organisationsgenie, aber ohne Fingerspitzengefühl. Ein leichtsinniger Autofahrer oder einer, der trotz mehrerer Anläufe keinen Zugang mehr zur modernen Theologie findet; lebenslang ein eifriger Marienverehrer oder nur noch grimmig auf Strukturreform bedacht.

Irgendeine solche Kombination aus theoretisch unendlich vielen Variablen ist jeder Verkündiger des Wortes, und alles, was er sagt, wird durch die Perspektive bestimmt, die sich von seinem biographischen Standort aus ergibt. Bis in seine Lieblingsthemen, bis in seinen Wortschatz und in den Tonfall hinein wird seine Persönlichkeit durchschlagen, wie sie sich aus Erbmasse, Erziehung, aus geleisteten und verschleppten Lebensentscheidungen aufgebaut hat. Als dieser unverwechselbare eine steht er im Dienst des Evangeliums, macht seine Botschaft verständlich oder verdunkelt sie, erweckt Glauben oder erregt Ärgernis.

Beides muß also gesehen werden: Einerseits erzeugt der Prediger als glaubender einzelner neuen Glauben; denn der Glaube bedarf des Zeugen, der als konkreter, einzelner Mensch für das Wort der Verkündigung einzutreten bereit ist. Indem er für das Wort einsteht, wird dieses Wort glaubwürdig und für andere Menschen annehmbar.

Auf der anderen Seite bedeutet diese persönliche Note, die dem Verkündiger als einem Zeugen eigen ist, zwangsläufig auch eine Verarmung — ganz zu schweigen von dem Fall, daß das Leben des Zeugen seinem Wort widerspricht und es dadurch kraftlos wird. Denn im Laufe seines Lebens bleibt er nurmehr in begrenztem Umfang aufnahmefähig, da er alles Neue seinem erworbenen Bewußtsein anfügen muß. Dieselbe theologische Ausbildung, die ihm die Augen geöffnet hat, macht ihn häufig blind für neue theologische Ansätze; dieselbe Lebenserfahrung, die sein Wort deckt, macht ihn unfähig zu Erfahrungen, die den erworbenen eigenen Standpunkt in Frage stellen können². Weil er um seiner Glaubwürdigkeit willen in der Gemeinde nur weitergeben will, was ihm selbst zum Glaubensgut geworden ist, was ihm „der Rede wert“ scheint, hat er, ehe er vor die Gemeinde tritt, bereits eine Auswahl treffen müssen. Aus dem Gesamt des theologischen Gedankengutes, das im Umlauf ist — auf den Hochschulen, in den Zeitschriften, auf dem Büchermarkt, in der Gebets- und Erziehungspraxis — schleust er also nur ganz bestimmte, dem eigenen Vorverständnis entsprechende Gedanken in den Gemeindegottesdienst ein³. Von den Mangelerscheinungen, die dadurch im Laufe der Jahre in einer Gemeinde auftreten,

² L. Festinger, Die Lehre von der kognitiven Dissonanz, in: Grundfragen der Kommunikation, hg. v. W. Schramm, München 1968, 9—26.

³ Zur Funktion des „Schleusenwärters“ in der Publizistik, vgl. H. Praxke, Kommunikation der Gesellschaft, Münster 1968, 77 f und G. Maletzke, Psychologie der Massenkommunikation, Hamburg 1963, 93 f.

kann jeder Berufsschulseelsorger erzählen. Das religiöse und theologische Angebot der Kirche in den Massenmedien kann offenbar nur in begrenztem Umfang einen Ausgleich bieten.

2) *Der Prediger als Amtsträger*

Aber damit ist doch erst der innere, individuelle Kern des Verkündigers angedeutet. Sobald er auf die Kanzel oder an den Ambo tritt, rückt alles, was er sagt, noch einmal in eine andere Beleuchtung. Er verkündet „von Amts wegen“.

a) Die theologische Dimension des Predigtamtes.

Was bedeutet es für den Prediger, daß er „von Amts wegen“ verkündigt? Gemeinhin versteht man darunter, daß sein Wort aufgrund des Amtes ein größeres Gewicht erhält, eine höhere Autorität, wie sie dem Amt durch Christi Auftrag von Gott her zukommt. Die Antwort ist richtig, der Prediger darf sich als autorisierten gesendeten Boten des Evangeliums verstehen und damit als Verwalter eines Amtes betrachten. Aber er muß sich auch vor Augen halten, daß das Amt der Verkündigung, so wie es im Neuen Testament verstanden wird⁴, nicht vorab den Sinn hat, menschlichem Wort eine göttliche Autorität zu geben, als käme es in erster Linie darauf an, die Hörer wirksam an das Amt zu binden. Das Amt der Verkündigung nimmt nicht zuerst die Hörer, sondern den Verkündiger in Pflicht. Es verpflichtet ihn, nicht „sich selbst zu predigen“ (2 Kor 4, 5), sondern Gott zu Wort kommen zu lassen, so wie er in Jesus Christus zu uns gesprochen hat. Sein Amt ist Dienst am Wort. „Von Gott her und vor Gott“ muß er reden, weil Gott durch ihn einlädt (2 Kor 5, 20). Dazu ist das Amt da, und nur unter dieser Bedingung gilt: „Wer euch hört, hört mich“ (Lk 10, 16). Konkret bindet das Amt den Prediger also an die Hl. Schrift als an das authentische Zeugnis des Wortes Gottes. Eine Verkündigung in der Gott nicht mehr zu Wort käme, wäre keine christliche Verkündigung mehr, selbst wenn sie durch die Amtsträger der Kirche geschähe. Das Amt autorisiert den Verkündiger nicht nur, es richtet ihn auch, es beschämt und entlarvt ihn, straft sein Wort Lügen, verwirrt und ängstigt ihn. Denn es autorisiert ihn nur insoweit, als er selbst die größere Autorität des Wortes Gottes gelten läßt und zur Geltung bringt.

⁴ F. Klostermann, Der Verkündiger der christlichen Botschaft, in: Wort und Welt, Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim 1968, 218—251; 233 f.

b) Die psychologische Dimension des Predigtamtes.

Nun scheint dem die Erfahrung zu widersprechen. Denn in der Praxis finden die Prediger auch dann Gehör, wenn sie nicht Gottes Wort, sondern ihre eigenen Ideen vertreten; in der Praxis wird ihre Autorität nicht nur von oben, sondern auch von unten, von einem geradezu erregenden Vertrauensvorschuß seitens der Hörer getragen. Gerade der junge Prediger ist oft darüber bestürzt, wenn er das entdeckt. Er ist sich keineswegs sicher, Gott zur Sprache zu bringen; dennoch findet er Autorität. Ist er wirklich so selbstlos „Diener am Wort“, daß dieses Vertrauen der Hörer gerechtfertigt wäre? Unbeschadet aller Legitimation von oben her verdankt der Verkündiger seine Autorität also auch denen, die sie ihm entgegenbringen, indem sie ihm zuhören und Glauben schenken.

Freilich kann — umgekehrt — der Verkündiger auch abgelehnt werden, obwohl er die Sendung von Gott und der Kirche besitzt. Gerade in einer „vaterlosen Gesellschaft“ muß er damit rechnen, daß seinem Autoritätsanspruch von seiten der Hörer Widerstand entgegengebracht wird, der weder seiner Person noch dem Evangelium, sondern der Autorität an sich gilt. Keine Frage, daß diese psychologische Ebene sehr rasch theologisch relevant werden kann.

c) Die soziologische Dimension des Predigtamtes.

Sosehr der Verkündiger von heute seine Sendung und sein Verkündigungsamt mit den Aposteln und Propheten, den Evangelisten und Lehrern der Urgemeinde gemeinsam hat, so sehr unterscheidet er sich von ihnen, sofern er dieses Amt im Rahmen einer hochinstitutionalisierten Religionsgemeinschaft versieht. Diese Tatsache wird bei einer bloß theologischen Besinnung allzu gern übersehen. Was er selbst als glaubender Einzelmensch ist und sagt, was er im Sinne des Neuen Testaments als amtlicher Diener des Wortes zu sein und zu sagen hat, verwirklicht sich faktisch in einem Sozialgebilde, das als moderne konfessionelle Großkirche gesellschaftlichen Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten gehorcht, die es so im Neuen Testament nicht gibt. Jesus hat an Hecken und Zäunen verkündigt; ein Fischerkahn und eine Straßenkreuzung waren ebenso Schauplatz seiner Predigt wie die Synagoge und der Tempelbezirk. Paulus hat seine Christen in irgendeinem Privathaus zusammengeholt, oder er ging auf den Markt. Was bedeutet es für den heutigen Verkündiger, daß er nicht mehr mit „Zöllnern und Dirnen“ zusammensitzt, sondern seine Verkündigung nach Lehrplan und Kirchenjahr versieht, das heißt an bestimmten Wochentagen in ganz bestimmten Gebäuden, zu bestimmten Stunden, in einem bestimmten Zeitraum von 10 bis 15, bzw. 45 Minuten? Was bedeutet es für ihn als Verkündiger, daß sich seine Verkündigung im Gegensatz zur Verkündigung Jesu

und Pauli fast nur an größere Menschenmengen (an vierzig Schulkinder oder einige hundert Erwachsene) richtet und so selten (nie?) an einen einzelnen Menschen, der ihn nicht schon von vornherein als „Pfarrer“ einordnet, an dem er also sein neutestamentliches Amt und die von Christus erhaltene Sendung ausüben könnte, ohne das Image des Kirchenbeamten?

Institutionen sind notwendig

Zweifellos stellt der institutionelle Rahmen, in dem sich heute die amtliche Verkündigung der Kirche fast ausschließlich ereignet, für den einzelnen Verkündiger eine beachtliche Hilfe dar. Jede Institution entlastet zunächst einmal die Menschen, die mit ihr zu tun haben, und um dieser durchaus positiven Entlastungsfunktion willen hat sie sich entwickelt⁵. Weil es die Institution des Sonntagsgottesdienstes gibt, ist regelmäßige Verkündigung möglich — im Gottesdienst hat sie sich gewissermaßen „auf Dauer gestellt“. Weil die Besucher eines Gottesdienstes von vornherein und ohne sich dazu erst entschließen zu müssen darauf eingestellt sind, das Wort der Verkündigung zu hören, hat es der Prediger heute leichter als Paulus auf dem Areopag. Das ist fraglos eine große Chance für die Verkündigung; denn welche Institution auf der Welt kann damit rechnen, daß sich immerhin fast jedes vierte Mitglied wöchentlich einer direkten Einflußnahme öffnet? Jedem Wahlredner, jedem Journalisten oder Verleger hat der Verkündiger also voraus, daß er sein „Publikum“ alle Sonntage vorfindet. Darüber hinaus hilft dem Prediger oft die Tageszeit und die Atmosphäre des Gottesdienstes (die Raumwirkung, die musikalischen Elemente), eine Tiefenschicht anzusprechen, in der der Mensch sich selbst zu Gesicht bekommt und in der über Glaube und Unglaube entschieden wird, eine Schicht, die im Betrieb der Sechs-Tage-Woche vielfach unter der Sorge um Beruf und Familie verschüttet liegt. Sein „Ort“ am Ambo, bzw. am Priestersitz (Kathedra) machen ihn, ohne daß es eines Wortes bedürfte, in den Augen der Hörer zum Repräsentanten der Kirche und geben ihm damit jenen freien Stand gegenüber seinen Hörern, der um des Evangeliums willen notwendig ist. Man läßt sich aus seinem Mund auch unbequeme Wahrheiten sagen; man ist tatsächlich gewillt, in einem gewissen Maß zwischen seiner Person und seinem Auftrag zu unterscheiden und ihn wohlwollend, in Glaubensbereitschaft anzuhören.

Institutionen sind problematisch

Auf der anderen Seite liegt diese klar umschriebene Position dem Verkündiger in eigentümlicher Weise fest. Woher kommt es, daß man in der Predigt Worte in den Mund nimmt, die man selbst in einem sehr ernsthaften,

⁵ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 1964; ders. *Anthropologische Forschung* (rde 138), Hamburg 1961, 70 f.

persönlichen Brief schwerlich zu Papier bringen würde, und umgekehrt, daß man in der Predigt einfach manche Dinge nicht mehr weiß, die man im normalen Leben nüchtern und selbstverständlich in Rechnung stellt? Ist daran nicht die Rolle schuld, die man als Prediger im Gesamtverband der Kirche und im konkreten Kommunikationssystem einer Gottesdienstgemeinde übernommen hat, die man spielt und in der einem mitgespielt wird, die man ausübt und in deren Ausübung man von den anderen Beteiligten und der Gesamtsituation her in vielfältiger Weise gesteuert wird?

II. Hauptprobleme der Sprecherposition innerhalb der Kommunikationsstruktur gottesdienstlicher Verkündigung

1) Der Ort des Verkündigers

Wir sagten schon: Der Ort des Verkündigers innerhalb des liturgischen Raumes zeichnet ihn aus, macht ihn zum Repräsentanten der Kirche und des Evangeliums und stärkt ihm so gewissermaßen den Rücken. Eine ganz andere Frage ist es, ob diese strukturelle Hervorhebung aufs Ganze gesehen eine größere Wirksamkeit seines Wortes zur Folge hat.

1. Empirische Untersuchungen⁶ haben erwiesen, daß der Lerneffekt beim rein passiven Aufnehmen eines Vortrages unvergleichlich geringer ist, als bei einem Gespräch, in dem man Fragen stellen, eigene Erfahrungen einbringen oder gar gemeinsame Erfahrungen machen kann. Gerade wenn der Glaube nicht zuerst eine bestimmte Art des Denkens, sondern eine Lebenshaltung ist, wird man fragen müssen, ob er durch die Predigt in gottesdienstlichen Großversammlungen wirklich so gefördert wird, wie die neuere Theologie des Predigtamtes vermuten läßt. Auch für den Lernprozeß, in dem sich der Jünger Christi befindet, scheint die kleine Gruppe das entscheidende Lernmilieu darzustellen, wie ja auch das Neue Testament bezeugt. Der weitere Radius der gottesdienstlichen Verkündigung wird also vermutlich mit einer geringeren Tiefenwirkung erkauft; der Verkündiger sollte deshalb zwar nicht weniger Mühe in die Predigt investieren, sich aber dieser strukturellen Grenzen seiner Position bewußt sein. Dasselbe Amt, das seinem Wort Autorität verleiht, erzeugt auch eine Kluft, eine Distanz, die die Wirksamkeit des Wortes mindert. Dabei liegt der Schaden keineswegs nur auf seiten der Hörer; auch der Glaube des Predigers bedarf ja der Stärkung durch die Brüder, auch er ist noch unterwegs, muß noch „lernen“ und bedarf dazu der Erfahrungen, der Fragen und der Antworten der anderen.

⁶ Vgl. E. Katz, Die Verbreitung neuer Ideen und Praktiken, in: Grundfragen 99–116; P. F. Lazarsfeld und H. Menzel, Massenmedien und personaler Einfluß, ebd. 117–139.

Dürre, Monotonie und Monolog vieler Prediger sind darum als Symptome jener Isolation zu betrachten, in die sie im Lauf der Jahre aufgrund ihrer exponierten Stellung als amtlicher Verkünder des Wortes geraten⁷.

2. Verstärkt wird diese Isolation durch Bedingungen unseres modernen gesellschaftlichen Lebens⁸. Während sich in primitiven Gesellschaften für das Individuum ein einziger, eindeutiger und übersehbarer Aktionsraum anbietet, wird es in unserer hochdifferenzierten Gesellschaft gezwungen, sich je nach Situation an eine Vielzahl unterschiedlicher und gegensätzlicher Gruppen, Wertsysteme und Spielregeln zu halten. Soll es gegenüber diesen differierenden Erwartungen, denen es gerecht werden muß, nicht verzweifeln, muß es zu ihnen allen ein distanziertes Verhältnis aufnehmen und seine eigene definitive Entscheidung — die meist auf einen Kompromiß hinausläuft — seinem Privatbereich vorbehalten. In diesem Sinne ist auch die Religion tatsächlich längst zur Privatsache geworden. Für den Prediger bedeutet dies aber, daß auch er vom einzelnen wegrückt auf die Ebene der sogenannten „sekundären Systeme“ unserer Gesellschaft, jener Institution also, die wie die Warenstände auf einem Großmarkt, dem einzelnen das Material für seine persönlichen Entscheidungen anliefern.

Einer genaueren soziologischen Analyse der Kommunikationsstruktur gottesdienstlicher Verkündigung stellt sich die Position des Verkündigers also durchaus anders dar, als sie von ihm erlebt wird. Sozialpsychologisch betrachtet steht er nicht inmitten einer „Pfarrfamilie“, im Kreis von „Brüdern und Schwestern“; seine Rolle gleicht vielmehr der eines Verkäufers als der eines Familienvaters, denn seine Beziehungen zu den Hörern sind nicht die umfassenden einer Primärgruppe, sondern seine Kontakte sind überwiegend partiell und segmentär, durch mancherlei Zwischeninstanzen vermittelt, wie es für die Beziehungen in allen größeren gesellschaftlichen Gebilden charakteristisch ist⁹. Christliche Gemeinschaft spielt sich heute und schon seit langem überwiegend in Sozialformen ab, die man nur als gesellschaftliche im Gegensatz zur Kleingruppe bezeichnen kann.

Was den Prediger also zum Dienst am Glauben seiner Brüder ermächtigt, sein Amt und ein kirchlicher Auftrag, entmachtet ihn zugleich, weil es

⁷ R. Z e r f a ß, Predigtmonopol-Predigtmonolog: *Diakonia* 3 (1968) 257—266.

⁸ Zum Folgenden vgl. L. v. D e s c h w a n d e n, Eine Rollenanalyse des Pfarrreipriesters: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 4 (1968) 123—135.

⁹ Als Primärgruppen bezeichnet man überschaubare Sozialgebilde (wie die Familie, die bäuerliche Sippe oder Nachbarschaft, das Internat) in denen die Individuen einander umfassend kennen (face-to-face-groups), vielfältig aufeinander angewiesen sind und deshalb ein starkes negativ oder positiv gefärbtes Zugehörigkeitsgefühl entwickeln. In Sekundärsystemen (Sekundärgruppen) haben die Menschen dagegen nur mehr auf ganz begrenzten Sektoren miteinander zu tun (z. B. in einer Großfirma, einem Freizeitklub, einer Volkshochschule, einem städtischen Sonntagsgottesdienst). Diesen tangentialen Kontakten entspricht untereinander ein Gefühl der Fremdheit, der Distanz und Reserve.

ihn zum Vertreter einer Institution macht und damit auf bloße Zubringerdienste festlegt. Derselbe Öffentlichkeitscharakter, der sein Amt auszeichnet und seiner Verkündigung Gewicht gibt, zwingt ihn, auf einer Ebene zu agieren, die den entscheidenden Dienst am Glauben andern überlassen muß. Was im Gottesdienst oder in der Katechese geschieht, ist immer nur ein erstes Angebot; über die Wirkung entscheidet die Verarbeitung in der Kleingruppe¹⁰, die unter den heutigen Bedingungen ihr Eigenleben gegen jedweden institutionellen Einfluß abzuschirmen bemüht ist. Hier liegt denn auch der Grund für eine berufliche Enttäuschung nicht weniger Priester; auf vorgegebene institutionelle Formen der Glaubensverkündigung festgelegt, klagen sie darüber, nicht zu dem Dienst am lebendigen Menschen zu kommen, dessentwegen sie diesen Beruf gewählt haben.

2) Die Rolle des Verkündigers

Andere Seiten dieser selben positionellen Problematik des Verkündigers lassen sich mit dem soziologischen Begriff der „Rolle“ aufhellen. In dem gleichen Maß, als der Mensch sich in einem vorgegebenen Rahmen bewegt, wie das beim Prediger der Fall ist, kann er nicht mehr tun, was er will, sondern muß sich an Spielregeln halten, muß Erwartungen zu entsprechen suchen, die von seinen Partnern an ihn herangetragen werden, d. h. er muß einer bestimmten Rolle gerecht werden. Im Falle der Predigt sind zwei gewichtige Bezugsgruppen zu unterscheiden, die ihre Erwartungen, d. h. unterschiedliche Erwartungen an den Prediger herantragen und so seine Rolle definieren: auf der einen Seite die konkrete Hörerschaft im Kirchenschiff, auf der anderen Seite die „Institution Kirche“, die den Verkündiger an seinen Platz berufen hat. Es ist unschwer zu erkennen, daß in jedem dieser beiden Beziehungsverhältnisse charakteristische Schwierigkeiten des Predigers ihre Wurzel haben¹¹.

Von der unterschiedlichen Schichtung der Hörerschaft, von den unterschiedlichen Erwartungen innerhalb des Kirchenschiffes soll hier nicht näher die Rede sein^{11a}, sondern von der Grundsatzfrage, wieweit der Prediger überhaupt den Erwartungen seiner Hörer entsprechen soll.

Es seien hier nur die beiden Extreme genannt, vor denen der Prediger sich hüten muß. Auf der einen Seite besteht die Gefahr, daß er die Erwartungen seiner Hörer zu wenig ernst nimmt, daß er über ihre Köpfe hinwegredet, seine eigenen Probleme statt die seiner Hörerschaft verhandelt. Gerade als Kleriker, der im allgemeinen weder die Berufswelt noch die fami-

¹⁰ Im Hintergrund steht die Lehre vom Zweistufenweg der Kommunikation; vgl. Schreuder 173; Pranke 80 f; Maletzke 80 f; Katz 104.

¹¹ v. Deschwanden 126; 138; 145.

^{11a} Vgl. Schreuder 171 f.

liäre Sphäre seiner Zuhörer teilt, wird er sich immer wieder ausdrücklich auf sie einstellen müssen.

Auf der anderen Seite ist das Bemühen, in der Predigt „die Fragen der Menschen zu beantworten“, ebenfalls problematisch. Denn das Evangelium ist nicht dazu da, die Fragen der Menschen zu beantworten, sondern viel eher, die Menschen in Frage zu stellen, ihnen ihre falschen Fragen aus der Hand zu nehmen und sie mit den richtigen zu konfrontieren. Wer sagt denn, daß die sogenannten Fragen der Leute ihre wirklichen Fragen sind, daß sie ihre eigentlichen Fragen nicht vielmehr verdrängen? Ein Prediger, der nur ihre Fragen beantwortet, anstatt ihnen zu helfen, ihre Fragen erst einmal zu entdecken und zu formulieren, tut ihnen gerade einen schlechten Dienst; wie die Massenmedien bestätigt und bekräftigt er dann nur das bereits bestehende Bewußtsein. Von seiner Predigt gilt, was man vom Fernsehen gesagt hat: es bestätige nur die Wünsche der Leute, aber sie lernten dort nicht das Wünschen¹². Daß die bewußten Bedürfnisse der Menschen nicht ihre wahren Bedürfnisse sind, hat Karl Marx doch wohl richtig gesehen, und seine These, die Religion sei „das Opium des Volkes“¹³ mag uns auch unter den gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen daran erinnern, daß eine auf die Mittelstandsmentalität wohl abgestimmte christliche Verkündigung die Menschen durch die Befriedigung ihrer gewußten Bedürfnisse davon abhalten kann, sich ihrer wahren Bedürfnisse bewußt zu werden. Ein Verkündigungsamt also, daß sich — um der Isolation zu entgehen — übermäßig an die Hörer anzupassen suchte, würde seinen Sinn verfehlen, weil es seine diagnostische, seine lichtende und „aufdeckende“ Funktion verlöre (1 Kor 14, 24 f).

Schließlich sind noch die Erwartungen der Institution Kirche zu nennen, denen der Prediger in seiner Rolle als amtlicher Verkündiger gerecht werden will und muß. Diese Frage wird heute vornehmlich im Streit um die Bedeutung der modernen Exegese für die Verkündigung akut und stellt eine Quelle zahlreicher Mißverständnisse insbesondere zwischen der jüngeren und der älteren Generation im Klerus dar. Denn beim Disput darum, ob eine bestimmte Formulierung noch orthodox oder schon häretisch sei, ob sie auf die Kanzel gehöre oder nicht, übersehen die Streitenden vielfach ihr eigenes Verhältnis zur Kanzel und zu der Institution, die sie symbolisiert. Es ist — vor jeder Entscheidung über Wahr und Falsch — normal und zu erwarten, daß der ältere Priester sich stärker auf die Seite der Institution (der bestehenden Lehrtradition, der bestehenden Praxis) schlägt; denn er hat im Laufe der Jahre sehr viel von sich selbst in diesen seinen Standort in-

¹² Th. W. Adorno, Prolog zum Fernsehen, in: Eingriffe (Edition Suhrkamp 10) Frankfurt 1964, 69—80.

¹³ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: K. Marx, Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Darmstadt 1964, 208.

vestiert. Wird die herrschende Lehre und Praxis der Kirche in Frage gestellt, so sieht er den Sinn seines Lebens, das dieser Lehre und Praxis verpflichtet war, in Frage gestellt.

Das Umgekehrte trifft in der Regel auf den jungen Priester zu. Er ist von einer Theologie geprägt, die sich innerhalb der Kirche als der bevorzugte Ort kritischer Reflexion versteht und die deshalb zur Distanz vom Bestehenden erziehen muß, die das einzelne historisch und systematisch einordnet und dadurch relativiert. Gerade wenn er seine Theologie ernsthaft betrieben hat, empfindet er verschärft, wie sehr ihn seine Rolle als amtlicher Verkündiger auf ein vergleichsweise enges Spielfeld zwischen den Erwartungen seiner Hörerschaft einerseits und denen der „Kirche“ andererseits festlegt. Er mag durchaus die Pflicht des kirchlichen Lehramtes anerkennen, dafür Sorge zu tragen, daß die Verbindung zum Erbe der Väter und die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander nicht zerreißt; es kann dennoch für ihn der Punkt kommen, an dem er sich fragt, ob er unter den gegebenen Verhältnissen wirklich noch der Diener am Evangelium ist oder nicht vielmehr der Diener eines kirchlich-konfessionellen Systems, in dem zwar ein bestimmtes Gruppenbewußtsein termingerecht reproduziert wird, in dem sich aber die Dynamik des Wortes Gottes (Röm 1, 16) nicht mehr eigentlich entfalten kann, weil sie ständig im System selbst aufgefangen, gebremst und neutralisiert wird. Es wird für ihn zur Existenzfrage, ob er das, was vom Neuen Testament her seines Amtes ist, im Predigtamt der Kirche realisieren könne: das ernsthafte Forschen nach dem, was Gottes Wille ist (Röm 12, 2) eine entscheidende Erneuerung aus dem Geist des Evangeliums (Eph 4, 24; Lk 5, 36), eine glaubhafte Verkündigung des Friedens und der Versöhnung (2 Kor 5, 18). Wenn das nicht mehr möglich ist, wird die Predigt wirklich zur „institutionell gesicherten Belanglosigkeit“¹⁴. Das Wort des Evangeliums verliert das Salz und das Amt des Verkündigers seinen Sinn.

III. Konsequenzen für die Praxis des Verkündigungsdienstes im Rahmen der Gemeinde

Zwei falsche Konsequenzen seien im voraus abgewiesen. Die erste besteht darin, angesichts der aufgewiesenen Schwierigkeiten zu resignieren. Dies wäre von der Sache her falsch, weil die aufgezeigten Schwierigkeiten ja nur die Kehrseite ebenso offensichtlicher Chancen darstellen, die der Botschaft des Evangeliums im Kommunikationsgefüge unserer Gesellschaft offenstehen. Darüber hinaus widerspräche Resignation dem Glauben an die Macht des Geistes, der „die Zungen reden macht“ — auch unter den Bedin-

¹⁴ G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Hamburg 1965, 13.

gungen einer komplexen Gesellschaft, vorausgesetzt, daß wir diese Bedingungen zunächst einmal redlich als den Ackerboden anerkennen, auf dem wir nun einmal stehen und dessen Bestellung uns aufgetragen ist.

Die zweite falsche Konsequenz bestünde darin, die aufgewiesene Situation zu verharmlosen, etwa durch den Hinweis, daß in kleinstädtischen und ländlichen Verhältnissen die Dinge noch durchaus in Ordnung seien; die Versorgung einer wachsenden Anzahl verwaister Kleinpfarreien durch Nachbarpfarrer, der Tourismus und das Pendlertum lassen vielmehr erkennen, daß die angedeuteten Tendenzen zur Entfremdung zwischen dem Verkündiger und seinen Hörern auch in diesen Gebieten ständig zunehmen.

1) Die Vielfalt und Eigenart der Verkündigungsämter ist neu zu entdecken.

Ausgangspunkt für eine neue Sicht und eine neue Praxis des Verkündigungsamtes auf Gemeindeebene könnte die bemerkenswerte Tatsache sein, daß das Neue Testament auf die Frage, wer denn mit dem Dienst am Evangelium betraut sei, keine eindeutige Auskunft gibt: die Frohe Botschaft vom Erbarmen Gottes in Jesus Christus auszubreiten ist sowohl Sache aller Glaubenden als besondere Amtsträger. Dieses „Sowohl — als auch“ verbietet jede Simplifikation zugunsten der einen oder anderen Seite; die Sendung aller Glaubenden kann nicht auf eine spezielle Beauftragung seitens der Hierarchie zurückgeführt werden — umgekehrt — und die besondere Verantwortung der kirchlichen Amtsträger für die Verkündigung stammt nicht von unten (im Sinne einer Delegation oder Arbeitsteilung der allen aufgetragenen gemeinsamen Verantwortung). Die Einheit beider Verkündigungsaufträge wird nach der Auffassung des Neuen Testaments durch den auferstandenen Herrn gewährleistet, der jedem zuteilt wie er will (Eph 4, 7), und von dem alle Verkündigung der Kirche ihren Ausgang nimmt (Mt 28. 10).

In der Gemeinde der Jünger Jesu sind also alle zum Hören und alle zum Verkünden des Wortes Jesu gerufen. Es gibt niemanden, der nur zum Hören, und niemanden, der nur zum Reden bestellt wäre. Denn in der Pfingstgeschichte ergießt sich vom erhöhten Herrn her über alle der Geist Gottes; daran, daß alle vom Geist zum Zeugnis erweckt werden, ist nach den Worten des Petrus (Apg 2, 17 f unter Berufung auf Joel 3, 2) erkennbar, daß „die letzten Tage“ der vollendeten Offenbarung gekommen sind. Daß alle zur Verkündigung bestellt sind, hat also als eschatologische *Nota ecclesiae* zu gelten.

Nur in dieser Gemeinde, der als ganzer das Wort und der Geist Jesu anvertraut sind, gibt es das besondere Amt der Verkündigung, richtiger: jene Vielzahl unterschiedlicher Ämter, Dienste und Charismen, die durch ihren Dienst am Wort im wechselseitigen Zeugnis die Kirche im Glauben und in der Liebe aufbauen (Eph 4, 11 f).

Damit rückt der zweite, für die heutige Praxis unmittelbar bedeutsame Tatbestand in den Blick. Das Zeugnisgeben, das Lehren, die Prophetengabe, der Botendienst der Evangelisten und der Apostelberuf sind nicht nur Aspekte eines einzigen Verkündigungsamtes, nicht nur Metaphern für dieselbe Sache, sondern stehen in den ersten Gemeinden als eigene Berufungen nebeneinander, in wechselseitiger Beziehung zueinander und — auf der Basis der allgemeinen Berufung zur Verkündigung — in unterschiedlichem Verhältnis zum Leitungsamt. Es mag Zeiten gegeben haben, in denen es angebracht war, die Vielzahl dieser Ämter und Funktionen in einem einzigen Amt, dem Hirtenamt, zusammengefaßt zu sehen — dem Neuen Testament entspricht diese Funktionsbündelung¹⁵ keineswegs, denn sie überfremdet und verdeckt eine elementare Kategorie des Gemeindelebens nach dem NT. Geht nämlich die Wechselseitigkeit des Glaubenszeugnisses, von dem die Gemeinde lebt (1 Kor 14, 26; Eph 5, 19), verloren — wie dies im gegenwärtigen Bewußtsein der Gläubigen zutage tritt, die die Verkündigung als „Sache der Pfarrer“ betrachten — so geht Wesentliches verloren, die Verkündigung der Amtsträger selbst gerät aus dem Gleichgewicht (Röm 1, 11 f).

Daraus folgt für die Praxis des Verkündigungsdienstes auf der Ebene der Gemeinde:

1. Die Predigt im Sonntagsgottesdienst darf nicht als die einzige und nicht einmal als die entscheidende Form der Verkündigung auf Gemeindeebene gelten, als sei aller Dienst am Glauben, der sich in den Familien, in spontanen Gesprächen und in kleinen Gruppen ereignet, nur Reflex und Verlängerung der „Verkündigung vom Altar her“. Vielmehr ist auch die Stimme des Amtsträgers nur eine Stimme unter vielen im Volke Gottes; besitzt sie den weiteren Radius, so dringen andere mehr in die Tiefe; besitzt sie die höhere formale Autorität, so besitzen andere die größere Wirksamkeit. Die freien Charismen und das öffentliche Amt können also auch auf Gemeindeebene nicht auseinander abgeleitet werden, sondern gehören gleich-ursprünglich zum Wesen der Gemeinde und sind deshalb wechselseitig aufeinander angewiesen. Damit sie einander möglichst gut ergänzen, käme es darauf an, die jeweiligen Wirkungschancen der amtlichen und der spontan geleisteten Glaubensverkündigung nüchtern zu erkennen und entsprechend auf beiden Ebenen bewußt unterschiedliche Akzente zu setzen.

2. Wenn es stimmt, daß in unserer komplexen Gesellschaft prägender Einfluß auf Distanz nicht mehr möglich ist, scheint es wenig sinnvoll, den Titel des „Hirtenamtes“ und den Anspruch der „Seelsorge“ weiterhin dem öffentlichen Amt in der Kirche zu reservieren, während sich die faktisch wirksame geistliche Führung und Wegweisung fast nur in den Primärgruppen

¹⁵ E. P i n, Die Differenzierung im Verständnis der priesterlichen Funktion: Concilium 5 (1969) 177—184.

ereignet. Daher sollte das kirchliche Amt sein Selbstverständnis seinen realen Wirkungschancen entsprechend versachlichen.

Für die amtliche Verkündigung auf Gemeindeebene folgt daraus, daß sie ihren spezifischen Dienst (Eph 4, 11 f) nicht dort am besten versieht, wo sie maximal auf gewisse Persönlichkeitsmerkmale des Verkündigers setzt (individuelle oder amtliche: seine Frömmigkeit, seine Priesterweihe oder sein Pfarramt), sondern wo sie sich bemüht von der Kanzel aus so kompetent und gediegen wie möglich der persönlichen Glaubensentscheidung des einzelnen Alternativen und Orientierungen anzubieten¹⁶. In diesem sachlichen Angebot liegt ihre besondere Chance. Sie wird infolgedessen dort am ehesten Autorität finden, wo sie am lautersten die Sache des Evangeliums in den Blick rückt, wo sie mit einem Höchstmaß an exegetischer Bemühung und Sachkenntnis und ebenso sorgfältiger Bemühung um die Fragestellungen des heutigen Menschen dem Hörer zu übersetzen vermag, welcher Anspruch vom Evangelium her auf ihn zukommt; wo sie also ganz hinter der Autorität des Evangeliums zurücktritt, indem sie nichts anderes sein will als Dienst am Wort.

Dieses „funktionale“ Verständnis der Autorität findet eine Stütze in der Entwicklung der kirchlichen Lehre über das Predigtamt. Denn in der mittelalterlichen Auseinandersetzung um das Predigtamt hat die Kirche (jedenfalls in ihrer Lehre) immer wieder entschieden sowohl die persönliche Heiligkeit des Predigers als auch den priesterlichen sakramentalen Ordo als Basis der Verkündigung abgelehnt und demgegenüber auf der sachlichen und der juristischen Kompetenz des Predigers bestanden. Seine juristische Kompetenz (*Jurisdictio* und *Missio*) galten ihr dabei als Garant für die Erhaltung der reinen Lehre — gegen das Schwärmertum und die prophetischen Bewegungen des Mittelalters; die Sachkenntnis und theologische Qualifikation des Predigers als wichtigste Garantie für die Wirksamkeit seines Wortes¹⁷.

Außer Diskussion steht bei all diesen Überlegungen die charismatische Basis der Verkündigung. Denn sie ist Voraussetzung aller Verkündigung, der amtlichen wie auch der spontanen: „Niemand kann sagen: Herr ist Jesus, außer im Hl. Geist“ (1 Kor 11, 23). Die Frage ist nur, in welcher Weise sich auf dieser Basis der öffentliche und amtliche Dienst am Wort vom persönlichen Glaubenszeugnis unterscheidet.

¹⁶ Vgl. H. S c h e l s k y, Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 1 (1957) 153 ff, jetzt auch in: J. Matthes, Religion und Gesellschaft I (rde 279/280) Hamburg 1967, 164—189.

¹⁷ Über die Geschichte der Laienpredigt im Mittelalter und ihrem Einfluß auf das Verständnis des Predigtamtes wird der Verfasser demnächst eine größere Untersuchung vorlegen.

3. Schließlich ist auf der Ebene der amtlichen Verkündigung eine größere Vielfalt des Zeugnisses möglich und wünschenswert, und weil die Eucharistiefeier die repräsentative Vollversammlung der Ortsgemeinde darstellt, sollte dieser Reichtum in ihr auch zum Ausdruck kommen. Wo mehrere Priester an einer Kirche Dienst tun, ist ein unterschiedlicher theologischer Ansatz in der Verkündigung nicht als ein notwendiges Übel, sondern als ein größerer geistlicher Reichtum zu werten. Desgleichen scheint es nicht länger verantwortbar, daß zur Verkündigung eindeutig befähigte Laien vom Dienst am Wort innerhalb der Eucharistiefeier ausgeschlossen bleiben. Die Gemeinde hat ein Recht darauf, daß die ihr vom Herrn verliehenen Charismen in ihr auch zur Auswirkung kommen, denn sie sind ihr gegeben, weil sie ihrer bedarf. Zugleich würde so der Verkündigungsdienst des priesterlichen Gemeindeleiters aus seiner Isolation befreit, vielfältig angeregt, ergänzt und gestützt werden. Auch unter ökumenischem Gesichtspunkt, im Blick auf die Tradition der „Laien-Didaskaloi“ in der Ostkirche und im Blick auf das evangelische Verständnis des Predigtamtes wäre es wünschenswert, den Eindruck eines klerikalen Verkündigungsmonopols abzubauen.

2) *Die strukturbedingte Einseitigkeit des Verkündigungsamtes muß nach Kräften korrigiert werden.*

Ob Laie oder Priester — in jedem Fall muß der amtliche Verkündiger Sorge tragen, die Mängel auszugleichen, die seine exponierte Stellung als öffentlicher Sprecher mit sich bringt. Auch in Zukunft wird ja innerhalb des Großgottesdienstes der Predigtvortrag die beherrschende Form bleiben. Der Prediger hat jedoch Möglichkeiten, den Ausfall des Gesprächspartners, die Eingleisigkeit seines Predigtvortrages durch verschiedene Methoden der „Rückkoppelung“ zu korrigieren¹⁸.

1. Er kann sich für die Reaktionen seiner Hörerschaft sensibilisieren. Wenn auch der Hörer nicht sprechen kann, so kann er doch reagieren. Er kann husten oder sich räuspern, weil ihn die Predigt nicht interessiert: Mechanismen der Selbstbeschäftigung oder der Opposition. Er kann aber auch seine Zustimmung äußern, indem er aufmerksam horcht. Und es gehört zu den erregendsten Erfahrungen menschlicher Kommunikation, zu erleben, wie es in einem durchaus ruhigen Raum noch unendlich viel stiller werden kann, weil das Wort, das den Raum erfüllt, aufgenommen und angenommen wird. Der Prediger kann und soll diese Reaktionen seiner Hörerschaft wahrnehmen und seinerseits auf sie eingehen. Er wird dazu in dem Maß in der Lage

¹⁸ Zum Begriff der „Rückkoppelung“ (feedback) vgl. M a l e t z k e 19; Reiman 40 f, 109.

sein, als er das Sprechdenken beherrscht, d. h. seine Predigt nicht nach wörtlich ausgearbeitetem Manuskript, sondern (evtl. an Hand von Stichworten) frei vorträgt.

2. Eine weitere Möglichkeit der Rückkoppelung bietet sich außerhalb der eigentlichen Verkündigungssituation an, wenn sich der Prediger in seinem privaten Umgang mit den Menschen bewußt zum Hören erzieht. Indem der Verkündigende betont zum Hörer wird und seine Hörer zu Wort kommen, tritt ein Rollentausch ein, der die Einseitigkeit der Position des amtlichen Sprechers ausgleicht. Hier empfiehlt sich für den Prediger sowohl das Zweiergespräch des Hausbesuches als das Gruppengespräch im kleinen Kreis, vorausgesetzt, daß es ein Kreis ist, in dem der Prediger sich wirklich als bloßes Gruppenmitglied integrieren kann, ohne sofort wieder in eine bestimmte Rolle manövriert zu werden. Aus diesem Grunde sollte er bewußt nicht nur in den Gruppen seiner Gemeinde, sondern auch im freien gesellschaftlichen Raum Anschluß suchen, wo immer man sich aus Neigung oder Interesse zusammenfindet.

Der Hausbesuch birgt im Vergleich zum Gruppengespräch gewisse neue Schwierigkeiten¹⁹. Zwar steht der Gläubige dem Geistlichen, der sein Haus besucht, an sich recht frei gegenüber, er weiß sich in seinen vier Wänden und damit psychologisch in einer weit besseren Ausgangsposition für ein Gespräch, als es die Situation des Sprechzimmers im Pfarrhaus oder gar die des Beichtstuhles darstellt; insofern bestehen von seiner Seite her hohe Chancen für ein offenes, dem Prediger nützliches Gespräch. Voraussetzung ist jedoch, daß die äußeren und inneren Widerstände auf seiten des Predigers überwunden werden. Das größte äußere Hindernis ist seine Überlastung mit offiziellen, termingebundenen Funktionen (heute noch vor allem durch die Schule); dies Hindernis ist um so gefährlicher, als es sich schon sehr bald in innere Hemmungen umsetzt, sofern sich schon nach einigen Berufsjahren die offiziellen Rollen des Liturgen, des Predigers und Katecheten bei vielen Priestern so habitualisieren (bis in den Sprechstil hinein), daß sie der wenig strukturierten Situation des Hausbesuchs nicht mehr gewachsen sind. Weil sie selber ständig Initiative entwickeln, macht es sie nervös und unsicher, daß beim Hausbesuch nicht mehr in ihrer Hand liegt, ob es „nur“ zu einem konventionellen Geplauder kommt oder ob religiöse Themen angesprochen werden, und wenn, ob sie jene Dimension erreichen, in der man offen miteinander spricht. Dabei ist anzunehmen, daß gerade diese Nervosität auf seiten des Priesters (die Furcht, der Hausbesuch könne vertane Zeit sein), sich auf den Gesprächspartner überträgt und in ihm den Eindruck bestärkt, der Priester komme nur als „Interessenvertreter“ zu ihm. Solche Erfahrun-

¹⁹ v. Deschwanden 149 f.

gen sollten jedoch keineswegs vom Hausbesuch abhalten, sondern können, besonders wenn innerhalb der Pastoral Ausbildung und -fortbildung die Pflege des seelsorglichen Gespräches deutlicher eingebaut wird²⁰, überwunden werden.

Hat es einen Sinn — so könnte man abschließend fragen — die Probleme des Verkündigungsamtes, die bei einer genaueren Strukturanalyse zu Tage treten, ausdrücklich ins Bewußtsein zu heben, ist solche Reflexion nicht ein fruchtloses und sogar gefährliches Geschäft? Vielleicht; aber weit gefährlicher wäre es, diese Dinge totzuschweigen oder gar mit den erbaulichen Redewendungen einer biblischen Verkündigungstheologie zu verschleiern. Denn dadurch kommt es zu jener falschen Selbst- und Fremdeinschätzung des Verkündigers, die, weil ein Stück Wirklichkeit unterschlagen wurde, auf die Dauer zu Enttäuschung und Resignation führen muß. Lernt er dagegen rechtzeitig zwischen der theologischen, der psychologischen und soziologischen Dimension seines Amtes zu unterscheiden, sieht er, daß mit den besonderen Chancen einer hochentwickelten religiösen Institution auch charakteristische Kommunikationsprobleme auftauchen, lernt er Störfaktoren zu lokalisieren statt sie theologisch zu mystifizieren, so kann er sich nüchtern und zugleich mit guter Zuversicht der Frage widmen, wie er unter den gegebenen Bedingungen seinem evangelischen Verkündigungsauftrag am besten gerecht wird, oder richtiger: welchen Beitrag er von seinem Ort aus leisten kann, „damit das Wort des Herrn seinen Lauf nehme“ (3 Thess 3, 1).

²⁰ R. Hostie, *Das Gespräch in der Seelsorge*, Salzburg 1965; H. Faber und E. van der Schoot, *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs*, Göttingen 1968; W. de Bont, *Faustregeln für das Seelsorgegespräch*, Freiburg 1968.

Moraltheologische Überlegungen zum Problem der Organübertragung und Manipulation am Menschen

Die nachfolgenden Überlegungen wollen keine medizinisch- und biologisch-fachwissenschaftliche Förderung des Fragenkreises sein; sie können es nicht, weil der Verfasser nicht Mediziner und Biologe ist. Aber das Problem berührt Fragen grundsätzlicher Art, an denen — wie die Reaktion zeigt, die breiteste Öffentlichkeit interessiert ist, nicht zuletzt Juristen und Theologen. Die Veröffentlichung geschieht aufgrund des mehrfach geäußerten Wunsches, den Lesern der TThZ als Beitrag zur praktischen Theologie einen Überblick über den Stand und die wesentlichen Momente der Fragen zu geben und auf wichtige Veröffentlichungen aufmerksam zu machen, die das eingehende Studium erleichtern¹.

Die Moraltheologie hat die Aufgabe, zu beurteilen, ob die gemachten und noch möglichen Versuche am Menschen seinem Wesen als Person gerecht werden oder ihm widersprechen; denn „nicht alles, was man kann, ist auch erlaubt“! Die Antwort auf die Frage, was am menschlichen Leben erlaubt ist, hat ihre Norm an dem für alles sittliche Handeln geltenden Grundsatz: *Bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu*. Gut ist eine Handlung, wenn sie nach Objekt (was getan wird), Umständen (Situation) und Zweck (Absicht) mit der Sittennorm übereinstimmt. Die gute Absicht allein genügt nicht, um eine Lüge zu rechtfertigen oder das Leben eines unschuldigen Menschen zu vernichten².

Für unsere Frage ist „Objekt“, was am menschlichen Leben und mit ihm getan wird. Die Verfügung darüber hat ihre Grenze an dem Sachverhalt, daß niemand sich selbst das Leben gibt, daß es ihm ohne sein Zutun gegeben wird.

¹ Meine Überlegungen wurden zuerst vorgetragen in einem Gespräch mit einem Chirurgen und einem Juristen bei einer Veranstaltung der Trierer Volkshochschule im Februar 1968; sie wurden gefördert in einer Konferenz mit leitenden Krankenhausärzten des Trierer Bezirks, die veranlaßt war durch die Ciba AG Pharma-Abt. Frankfurt am 24. 4. 69. Vgl. Berichte darüber in TLZ und TV vom 16. Februar 68 und 25. 4. 69. Aus der inzwischen zahlreich gewordenen Literatur werden hier einige uns wichtig erscheinende Arbeiten genannt, die den interessierten Lesern erreichbar sind und selbst weitere Hinweise geben.

² Vgl. die Handbücher der Moraltheologie; Hörmann Karl, Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck 1968; LTHK; Egenter R. Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Lichte des Totalitätsprinzips. in MThZ 6 (1965) 167—178; van Melsen A. G. M. Ethik und Naturwissenschaft. Eine Besinnung auf den Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit. Köln 1967; Haas J. Sein und Leben. Karlsruhe 1968; Pompey H. Das Problem einer arzt-ethischen Normbildung und der Umbruch der heutigen Medizin; in: Arzt und Christ 1968, 3; Siegmund G. Beginn des individuellen menschlichen Lebens in Theologie der Gegenwart. 12. 1969, 3; J. G. Ziegler, Moraltheologische Überlegungen zur Organtransplantation, TThZ 77 (1968) 153—174 (Lit.).

Nennt man das Leben ein „Geschenk“, so ist das philosophisch und theologisch richtig; aber oft ist es so belastet, daß die Versuchung entsteht, das nicht erbetene Geschenk wegzuworfen; oder es erscheint notwendig, Korrekturen anzubringen gegen die von Anfang an bestehenden oder mit dem Weiterbestand eintretenden Mängel.

Schon erhebt sich die Frage: wieso kann etwas „Mangel“ genannt werden? und: wohin soll die Verbesserung führen? Ist das nicht schon „Manipulation“ am Menschen? . . . Das einmal gegebene Leben ist eine Aufgabe. Das besagt, daß es entfaltet werden muß zu einer möglichen Vollendung, die aber nur erreicht wird im Einsatz, im Zusammenwirken mit anderen. Das gehört auch zur Wirklichkeit des Lebens. Indem das Leben jedem „gegeben“ wird, hat er anderen gegenüber das Recht darauf, kann also erwarten, daß es ihm nicht willkürlich genommen wird. Das ist mit dem Gebot des Dekalog gemeint: „Du sollst nicht ungerecht töten“. Man darf also das Leben gegen einen ungerechten Angriff schützen. Dem entspricht auch die Pflicht, zur Erhaltung und Entfaltung zu tun, was notwendig und zweckmäßig ist. Das aber ist jeweils mitbedingt durch die Gesamtsituation, zu deren Erkenntnis auch der jeweilige Stand der wissenschaftlichen Forschung mitspricht. Daraus kann nun kein unumschränktes Recht abgeleitet werden, nach dem jeder frei über sein Leben verfügen könnte. Der Grund für die besondere Bedeutung des menschlichen Lebens, verglichen mit dem übrigen Leben in der Natur, liegt im Wesen des Menschen als Person. Sein Lebensprinzip ist für alle Lebensbereiche die Geistseele. Wenn gesagt wird: der Mensch besteht aus Leib und Seele, so sollte eigentlich heute nicht mehr betont zu werden brauchen, daß dies nicht dualistisch zu verstehen ist, als ob beide Elemente nur nebeneinander und äußerlich aufeinander bezogen wären. Es ist nicht wie Nietzsche sagt: „Leib bin ich ganz und gar und nichts außerdem. Die Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe . . . Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft . . .“³. Das wird heute wieder gern nachgeredet; aber auch die andere extreme Meinung ist noch nicht ausgestorben: der Mensch sei nur oder in der Hauptsache Geist, der Leib aber unwesentlich. In Wirklichkeit bilden Leib und Seele zusammen den einen ganzen Menschen. Der Tod ist der sichtbarste Ausdruck der Endlichkeit des Menschen, das Ende des Daseins auf der Erde. Daher die Angst vor dem Tode. Seine Unausbleiblichkeit und die Unwiederbringbarkeit der Gelegenheiten zu wertvollen Entscheidungen kann schon naturhaft ein hoher Ansporn zum Einsatz der Kräfte sein mit dem Ziel der Entfaltung bis zur „Vollendung“ der Persönlichkeit. Der Christ weiß aus seinem Glauben um ein Weiterleben der Seele nach deren Trennung vom Leibe. In der Seinsweise der „Ewigkeit“ bleibt sie dem Leibe zugeordnet. Die Endgültigkeit des Lebensabschlusses bringt auch die Festlegung der seelischen Geprägtheit: geformt zum Guten durch die Mitwirkung mit der Gnade, oder im Bösen, dem endgültig festgelegten Willen zur Unabhängigkeit von Gott: die Unfähigkeit zur Liebe, die eigentliche „Sünde zum Tode“. Sterben und Tod sind also eine wirkliche Entscheidung „auf ewig“. In der Auferstehung vom Tode bekommt der Leib Anteil am Schicksal der Seele.

³ Nietzsche, Also sprach Zarathustra — Von den Verächtern des Leibes. Ausg. Kröner, Lpzg. S. 34;

Daraus erhellt noch mehr, daß weder der einzelne noch die Gemeinschaft ein freies Verfügungsrecht über das Leben hat, es also auch nicht beenden darf, wenn es ihm gut scheint.

Ein Recht auf das Leben folgt aus dem einmal gegebenen. Das Gegenstück dazu ist die Aufgabe, es zu erhalten und zu entfalten. Da erhebt sich die Frage, wie weit das Leben erhalten werden muß, ob es nicht wertlos werden kann, ob es nicht für andere eingesetzt, geopfert werden darf oder muß. Das ist die Frage, welche Verfügung der Mensch über das Leben hat. Wäre damit gefragt, ob ein Leben vernichtet werden dürfe, um ein anderes zu retten, so müßte die Antwort negativ sein. Die gute Absicht allein genügt nicht. Aus der gemeinsamen Natur und Situation ergibt sich die Pflicht, das eigene Leben für die Rettung anderer einzusetzen. Das „Opfer“ für ein höheres Gut kann aber nicht in der direkten Vernichtung des eigenen Lebens bestehen, sondern in der Übernahme, im Ertragen einer Situation, die eine „Lebensgefahr“ enthält, vielleicht die sichere Aussicht des Todes, der nicht gesucht, durch eigenes Tun herbeigeführt, sondern hingenommen und ertragen wird. So hat auch Christus sich nicht selbst getötet, sondern den ihm bereiteten Tod als Opfer angenommen. Das Ziel ist immer: die wirksame Hilfe für einen anderen. Man müßte aber sagen, daß der Einsatz unsinnig und kein vernünftiges Opfer mehr wäre, wo keine Aussicht auf wirkliche Hilfe für den Bedrohten bestände. Wer den anderen „sterben läßt“, wo und weil er ihm nicht helfen kann, versäumt keine sittliche Pflicht. — Nun ist eine Bedrohung des Lebens die ernste Krankheit und das Alter und der Tod. Es bedarf keiner langen Begründung dafür, daß alle normal erreichbaren, geeigneten Mittel zur Rettung eines Lebens eingesetzt werden dürfen. „Normal erreichbar“ ist relativ und richtet sich nach dem Stand der wissenschaftlichen Erkenntnisse und der ärztlichen Kunst, aber auch der persönlichen und sozialen Situation des Patienten. Heute gibt es Heilmittel und -methoden, an die vor 50 oder 100 Jahren keiner gedacht hat. Die Anwendbarkeit der neuesten Experimente ist aber beschränkt: einmal, weil das ärztliche Ethos verhindert, Versuche zu machen, die nicht einen hohen Grad Wahrscheinlichkeit des Erfolges bieten; dazu bedarf es einer längeren Erfahrung. Zudem sind die Kosten eines schwierigen Heilverfahrens hoch und können nicht von vielen angewendet werden. Wer kann sich heute schon eine Herztransplantation leisten? Das gilt — in abgeschwächter Form — auch von anderen komplizierten und notwendigerweise kostspieligen Heilverfahren. Das kann dann schnell zu dem summarischen Urteil führen: die armen Leute müssen zu allen Nachteilen, die sie im Leben haben, auch noch früher sterben! Wenn das auch zu sozialpolitischer Propaganda ausgenutzt wird, ändert es an der nüchternen Wirklichkeit nichts, bis vielleicht eine fortgeschrittene Sozialgesetzgebung die Bestreitung der Kosten den einzelnen Patienten abnimmt und sie der Gesellschaft überweist. So beantwortet sich auch die Frage: muß alles versucht werden, um eine Krankheit zu überwinden? Und die andere: muß das Leben unbedingt erhalten werden, solange das — mit allen Mitteln — möglich ist? Muß es künstlich verlängert werden? Die Erhaltung des Lebens darf und soll erstrebt werden, solange es sinnvoll ist, d. h. eine wirkliche Hilfe bedeutet, u. z. für den einzelnen (Linderung der Schmerzen, Gelegenheit zum Ordnen wich-

tiger Angelegenheiten) oder für andere (Sorge für Angehörige oder gesellschaftliche Verpflichtungen). Normalerweise braucht nicht von einer Pflicht zur Erhaltung des Lebens gesprochen zu werden, weil der Selbsterhaltungstrieb schon dahin drängt. Wenn die Rede ist von „künstlicher“ Erhaltung und Verlängerung des Lebens, ist eine Situation gemeint, in der die Lebenskraft verbraucht ist, aber mit Medikamenten oder chirurgischen Eingriffen noch für eine Weile erhalten werden kann. Wie lange? Was heißt: möglichst lange? Wer kann sagen, wie lange ein Leben noch dauern könne? Wie weit geht die Pflicht (des Arztes) zur Erhaltung des Lebens? Dazu sagt der Mediziner Prof. Wachsmuth: „Die künstliche Verlängerung eines Lebens, das sich auf natürliche und schicksalsmäßige Weise dem Ende nähert, gehört keinesfalls zum Heilauftrag eines Arztes“. Er sagt aber auch: „Das Leben ist nach Möglichkeit zu erhalten, auch wenn es die typischen menschlichen Merkmale der Bewußtheit seiner Existenz, der Gefühlsempfindung, des Gewissens, voraussichtlich nicht mehr erhalten werde“ . . . „und selbst, wenn eine geistige Minderwertigkeit höheren oder geringeren Grades bleibt, wer wagt es, ein Leben deswegen als lebensunwert zu bezeichnen“⁴. Der Bonner Facharzt für Hirnchirurgie Prof. Röttgen schreibt: „Bei Gehirnlosigkeit oder anderen extremen Restzuständen ist der Arzt nicht verpflichtet, die letzten Vitalreaktionen eines Organismus künstlich aufrecht zu erhalten. Das Ziel ist nicht nur die Erhaltung des funktionell biologischen Lebens, sondern auch der psychisch-seelischen Integration“⁵. Dem entspricht auf der anderen Seite, daß jemand auf weitere ärztliche Behandlung verzichten darf, wenn er weiß, daß der Arzt ihm praktisch nicht mehr helfen kann — außer die Schmerzen lindern —, und daß er selbst für niemand mehr nötig ist. Wenn der Kranke oder alte Mensch und der Arzt in dieser Situation einsieht, daß seine „Kunst am Ende ist“ und dann nichts mehr zur Verlängerung des Lebens tut, sondern der Natur ihren Lauf läßt, sind beide moralisch und rechtlich ohne Schuld. Umgekehrt gibt es auch Situationen, in denen jemand das baldige Ende seiner unheilbaren Krankheit oder eines „nutzlosen Lebens“ erreichen möchte. So ist er in Versuchung, „selbst Schluß zu machen“ oder einen Arzt zu bitten, er möge ihm einen „gnädigen Tod“ verschaffen. Der Wunsch mag menschlich verständlich sein und das Mitleid eine Versuchung für den, der um Hilfe gebeten wird. Dennoch würden beide ein Recht über das Leben beanspruchen, das ihnen nicht zusteht. Auch der Arzt müßte diesen „Liebesdienst“ verweigern mit der Begründung, daß seine Aufgabe nicht im bewußten Töten besteht. Es könnte ihm ebenso wie in dem vorhergehenden Fall nicht der Vorwurf gemacht werden, er habe eine Pflicht versäumt. Nach STGB § 226 a kann auch die Einwilligung des Todgeweihten die Abkürzung des Lebens nicht erlaubt machen und nach STGB § 216 berechtigt das Verlangen eines Menschen nach Abkürzung des Lebens nicht zur Tötung und bedroht diese mit Strafe. „Die Achtung vor dem Leben verbietet jegliche Befugnis zur Verkürzung des Lebens, sonst entsteht die Gefahr des Mißbrauches, und das Vertrauen zwischen Arzt und Patient wird gefährdet. Aber der Arzt ist auch nicht mehr zum Einsatz der für ihn erreichbaren Mittel der modernen Medizin ver-

⁴ Bericht in FAZ vom 30. 3. 1967.

⁵ Vgl. Rhein. Merkur 1966 Nr. 49.

pflichtet, wo sie nur helfen, die Lebensfunktion zu erhalten, wo nicht mehr vom Leben einer menschlichen Person, sondern nur noch vom Dahinvegetieren die Rede sein kann.“⁶

Man könnte also von einem „Recht auf den Tod“ sprechen, wenn damit die bewußte Hinnahme des von der Natur gesetzten Lebensendes gemeint ist, unter Verzicht auf ärztliche Hilfe, die das Leben doch nicht beliebig lang erhalten kann. Auf die Frage, wie lange (wieviele Jahre) das Leben erhalten werden kann, gibt es keine sichere Antwort. Die schon geäußerte Meinung, in absehbarer Zeit könne das Leben auf 100 oder 120 Jahre verlängert werden, wirft noch andere Fragen auf: Erweist man damit den Individuen und der Gesellschaft einen wirklichen Dienst? Dazu wäre erforderlich, daß mit den körperlichen auch die seelischen Kräfte so erhalten werden, daß dieses Leben nicht nur ein Vegetieren wäre! Bis dahin ist noch ein weiter Weg, wenn auch nicht vorausszusehen ist, was der biologischen und medizinischen Forschung und Kunst noch möglich sein wird. Ob es auch gelingen wird, die meisten Menschen über die bisherige „Altersgrenze“ hinaus noch arbeitsfähig zu erhalten? Wenn nicht, wie können dann die vielen Jahre menschenwürdig gestaltet werden? Heute schon ist die „Freizeitgestaltung“ auch für die alten Leute ein schwieriges Problem! Auch einige sozialen Aspekte gibt es: Wenn z. B. die meisten bis in die 70er oder 80er Jahre arbeitsfähig bleiben, kann oder muß dann die Grenze für die Pensionierung — außer Dienststellung — heraufgesetzt werden? (Vorläufig gehen die Bestrebungen nach Herabsetzung der Altersgrenze!) Das brächte Umstellungen in der Gesellschaft mit sich (z. B. Beschaffung von Arbeitsplätzen). Welcher Arbeit sind alte Menschen bei dem ständigen Wechsel von Arbeitsmethoden und -maschinen überhaupt noch gewachsen? Allen Ernstes werden junge Menschen schon darauf hingewiesen, daß sie sich ständig weiterbilden und in ihrem Leben gewiß mehrmals umlernen müssen. Eine andere Überlegung als Gegenstück dazu ist nicht neu und ebenso ernst: schon jetzt muß ein unverhältnismäßig großer Teil der menschlichen Gesellschaft für die mitsorgen, die sich ihren Lebensunterhalt — dem Stand der heutigen Kultur angepaßt — nicht selbst durch Arbeit besorgen können: Kinder, alte Leute, Kranke (in der Bundesrepublik Deutschland sind 7 Millionen über 65 Jahre alt). Das bedeutet eine große Belastung der Erwerbstätigen, einbegriffen die Leistungen für Versicherungen verschiedenster Art, wozu freilich auch die alten Menschen und die Kranken in der Zeit ihrer Beschäftigung ihren Anteil leisten. Würde nun allgemein die Lebenserwartung bedeutend steigen, müßten auch die Leistungen für die Zeit des Versicherungsfalles entsprechend steigen. Solche Überlegung darf nun nicht zu dem Kurzschluß verleiten: „Unproduktive Menschen“ — darin sollen freilich Kinder nicht einbegriffen sein — dürfen für die anderen keine Belastung darstellen und sollten — wie Nietzsche wieder meint — der Menschheit den einen nützlichen Dienst erweisen, daß sie freiwillig verschwänden! Die Frage ist aber berechtigt, ob es sinnvoll ist, das Lebensalter der Menschen allgemein um möglichst viele Jahre zu verlängern? Wie hart stehen sich menschliche Überlegungen gegenüber, deren jede ihre Be-

⁶ Vgl. Bericht vom 35. Deutschen Anwaltstag in Aachen, Pfingsten 1969 in FAZ vom 10. 6. 1969.

rechti gung hat, die in ihrer Gegenüberstellung aber auch die menschliche Begrenzung aufzeigen! Welche neuen Probleme z. B. die Eroberung des Kosmos für die Menschen auf der Erde noch bringen wird, mögen wohl nur wenige Fachleute erst kaum ahnen^{6a}.

Ähnliches gilt für die Wissenschaft um den Menschen, wenn nur an die heutigen Forschungen der Biologie i. w. S. erinnert wird. Den individuellen Tod wird man nicht aus der Welt schaffen können; auch nicht nach dem noch utopisch klingenden Plan, einen Menschen in Tiefkühlung etwa 100 Jahre aufzubewahren, um ihn dann wieder in das Leben einzusetzen. Abgesehen von der Möglichkeit des Gelingens müßte man dann aber fragen, wie der so „Wiederbelebte“ in der ganz anderen Umgebung zurechtkommen soll? Es bleiben noch genug andere Möglichkeiten, mit neuen Erkenntnissen der Wissenschaft und Erfindungen der Technik **den Menschen wirklich zu helfen!** Das ist das Ziel der neuesten Heilversuche mit Medikamenten, Bestrahlungen, chirurgischen Operationen, die noch vor 100 Jahren für unmöglich gegolten hätten. Alles Neue erregt Staunen, aber mit der Zeit legt sich das „sensationelle Interesse“ durch die Gewöhnung an das Gelingen. . . . Noch stehen die Herztransplantationen der letzten Jahre stark im Blickpunkt, und das Urteil darüber ist durch Gemütsreaktionen vielfach getrübt. (Das gilt aber auch sonst oft für menschliche Stellungnahme!) Es ist nicht genug bekannt, daß vor den Herzverpflanzungen schon längst andere Organübertragungen vorgenommen wurden, die technisch vielleicht noch komplizierter waren. Es soll z. B. schon einige tausend Nierenübertragungen geben⁷. Aus mancherlei sachlichen und psychologischen Gründen haben die Herzübertragungen allgemein besonderes Interesse erregt. Die Übertragung einer Niere (die ein paariges Organ ist), kann von einem Lebenden geschehen, ohne daß dessen Leben und die Funktion der anderen Niere total gestört wird. Eine Herzübertragung kann nur von einem „nicht mehr lebenden Menschen“ vorgenommen werden. Damit ist sofort die Frage gestellt, wann der Tod des Spenders sicher feststeht? Diese Frage interessiert zunächst die Mediziner, am meisten begreiflicherweise die Chirurgen. Aber wie die Reaktion in der Öffentlichkeit zeigt, melden sich hier viele Bedenken an; wir möchten meinen, nicht nur, weil das jetzt die Sensation ist, sondern aus der tief menschlichen Besorgnis: was ist alles möglich mit dem Menschen? So kann es nicht Wunder nehmen, daß gerade die Herztransplantation mit der aktuellen Frage: wann darf man den sicheren Tod eines Menschen annehmen? — auf Tagungen von Chirurgen und Internisten mit allem Für und Wider erörtert wird. Man spricht von: Herztod, Gehirntod, klinischem Tod, Ganztod, Partialtod, irreversiblen Sterbeabfolge⁸. Die Entscheidung über das physische Eintreten des Todes ist keine theologische, sondern eine medizinische, wenn man will psy-

^{6a} Vgl. O. v. Nell-Breuning. Das Alter im Aufbau der Gesellschaft. in StdZ 91 (1966) Heft 9 214—224.

⁷ Nach Prof. Faßbinder, Mainz, vor Trierer Ärzten am 25. 4. 69.

⁸ Vgl. Hörmann K. a. a. O. Art. Organübertragungen und Manipulation; Ruff W. Die Transplantation von Organen. StdZ (1968) 55—61 (sehr instruktiv!); Concetti G. Transplantationen und Moralthologie; in: Osservatore Romano vom 8. 12. 67; Kautzky R. Die ärztliche Manipulation des menschlichen Lebens; in: „Umschau“ 1968 und in „Die Welt“ 1968 Nr. 38;

chologische Frage. Die Meinung der Fachleute ist keineswegs einheitlich. So hat z. B. Prof. Gerlach, Würzburg, auf dem Münchener Chirurgenkongreß im April 1969 die Meinung abgelehnt, Gehirntod sei gleich Totaltod, weil das Gehirn nicht „Sitz der Seele“ als Lebensprinzip sei⁹. Nun kann man mit demselben Recht sagen, das Herz ist nicht Sitz der Seele. Die Seele ist das Lebensprinzip des ganzen Organismus, und die Trennung vom Leibe muß angenommen werden, wenn aus mehreren Beobachtungen feststeht, daß die Funktionen insgesamt aufgehört haben. So erklärte Prof. Barnard, die klassischen Kriterien zur Feststellung des Todes seien nach wie vor: daß das Gehirn keine Tätigkeit mehr ausübe, keine spontane Atmung mehr festzustellen sei und das Herz keine eigene Tätigkeit mehr ausübe¹⁰. Ähnlich der Jurist Hch. Ackermann¹¹. Für die Feststellung des Todes sind die neuesten Versuche und Erfolge der „Wiederbelebung“ wichtig! Zu der irreversiblen Sterbeabfolge scheint mir die Frage berechtigt, ob dieser Prozeß nicht grundsätzlich bei allen Sterbenden (mit Ausnahme von schwer Verstümmelten) gegeben ist? Partialtod, wenn Organe, Gewebe, Zellen tot sind, führt sicher zum Individualtod. Menschen in diesem Zustand — nehmen wir dazu noch eine irreparable Schädigung des Gehirns — sind sicher zu keiner voll menschlichen Handlung mehr fähig. Sind wir in diesem Falle berechtigt, von praktischem „Totsein“ zu sprechen, so daß ein Eingriff nicht mehr am „lebenden Menschen“ geschähe? Die Beobachtung, daß dauernde Störung des Bewußtseins auch zu verantwortlichem Handeln unfähig macht, ist kein Beweis dafür, daß die „leibhaftige Geistperson“ aufgehört hat. Dieser Schluß würde das „Sein“ mit dem „Tätigsein“ verwechseln. Ähnliches könnte von unheilbar Geisteskranken gesagt werden, etwa bei progressiver Paralyse. Nicht erst in der NS-Zeit sind

⁹ Gerlach J. Bericht in TLZ vom 19. 4. 69. dazu: Gerlach J. Die Definition des Todes in ihrer heutigen Problematik für Medizin und Rechtslehre; in: *Arztrecht* (1968) 83—86. Gerlach J. Individualtod-Partialtod-vita reducta; in: *Mü. Med. Wochenschrift* 1968 980—83.

Pribilla O. Juristische, ärztliche und ethische Fragen zur Todesfeststellung; in: *Dtsch. Ärzteblatt* 41 (1968) 2256 und 41. 2318—22 und 43. 2396—98; *Herderkorr.* 22 (1968) 183—87; Pompey H. Gehirntod und totaler Tod. Moraltheologische Erwägungen zur Herztransplantation (Aus dem Seminar für Pastoraltheologie der Univ. Würzburg; Vorstand Prof. H. Fleckenstein).

¹⁰ Vgl. TLZ vom 30. 5. 69.

¹¹ Ackermann H. Darf der Arzt das Sterben manipulieren? Der Eintritt des Todes als rechtliches und medizinisches Problem. Bericht vom 35. Dtsch. Anwaltstag 1969 in Aachen an Pfingsten. Vgl. *FAZ* vom 10. 6. 1969. Venzmer G. Tod und Wiederbelebung. Neue Erkenntnisse der Sterbensforschung; in: *Kosmos* 63 (1967) 8—11; Reiner A. Ethische Überlegungen zur Reanimation und Organtransplantationen. in *Oberrhein. Pastoralblatt* 1968, 206 ff; Pfeiffer W. (Dr. med.) Grenzen der Reanimation; in: *Rhein. Merkur* 1969 Nr. 38, S. 34. Pfeiffer W. Wozu ist der Arzt verpflichtet? in: *Rhein. Merkur* 1966 Nr. 49 S. 34.

solche Menschen als „Menschenhülsen“ bezeichnet worden¹². Auch das Kind im Mutterschoß hat noch keine eigene Tätigkeit und Entscheidungsfähigkeit, ist aber schon Mensch. (Sein Leben ist im Strafgesetzbuch geschützt, und nach BGB § 1923, 2 ist es schon erbberechtigt.) Vielleicht verliert die Diskussion um den Zeitpunkt des Todes an Aktualität, wenn es gelingt, anstatt das Herz eines Verstorbenen ein „künstliches Herz“ einzupflanzen. Versuche damit sind schon gemacht worden und gehen weiter. Prof. Barnard meint dazu freilich, die Transplantation eines natürlichen Herzens würde in Zukunft den künstlichen Herzen den Rang ablaufen¹³. Zuständig dafür ist die ärztliche Kunst. Von der Moral ist grundsätzlich nichts dagegen einzuwenden, wie bei allen Experimenten, die unter Wahrung der menschlichen Würde ernsthaft „Dienst an der Gesundheit und am Leben“ sind und lege artis ausgeführt werden. Gegen die Meinung, das Herz sei nur eine „Blutpumpe“, werden freilich sachliche Bedenken erhoben, aber auch solche, die affektbedingt sind. Trotzdem scheint es nicht angebracht, sie mit einem „mitleidigen Lächeln“ abzutun, es sei an der Zeit, das Herz zu „entmythologisieren“. Ich bin nicht sicher, daß die Bedeutung, die dem „Herzen“ in der Religion und Geistesgeschichte zugeschrieben wird, bloß ein „Mythos“ aus Unwissenheit ist. Wenn schon jedes Organ im Körper auch eine Funktion für den Gesamtorganismus hat, kommt dann nicht doch dem Herzen eine besondere Aufgabe zu für das Gemüt und auch die willentliche Entscheidung und damit auch das soziale Verhalten? Pompey¹⁴ hat die Frage gestellt, ob nicht durch ein künstliches Herz das leib-seelische Ganze in seiner Funktion verändert, gestört wird? Er meint, daß „mit der Trennung der depressorischen und pressorischen Zentren vom Herzen nicht nur somatische, sondern auch psychische Funktionen ausgeschaltet werden, z. B. Herzklopfen, Freude, Angst. Dabei wirkten auch hormonale Einflüsse mit, Steuerung durch Sympaticus und Parasympaticus, die hemmend und fördernd im zwischenmenschlichen Verhalten seien“. Pompey spricht vom Herzen als einem „interpersonalen Organ“, da es in begrenzter Weise psychosoziale Funktionen mitbestimmt. „Unbestritten ist ein solcher Mensch nicht mehr ganz so wie vor der Implantation“. Wenn das stimmt, besteht zumindest die Gefahr, daß durch Herztransplantation eine Persönlichkeitsveränderung eintritt. Nach einer Notiz in „Sonntag im Bild“ (Juni 1969 Verl. J. Knecht, Frankfurt) wird diese Befürchtung bestätigt: durch Erfahrungen des psychiatrischen Beraters des Operationsteams in der Stanford Universitätsklinik in Kalifornien Dr. Donald Lunde, wonach psychische Veränderungen verhältnismäßig oft bei Herzverpflanzungen beobachtet werden^{14a}. Das weist auch darauf hin, daß die Frage: wer ist geeigneter Spender und Empfänger eines Herzens, nicht bloß soma-

¹² Vgl. Binding K. und Hoche A. Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Lpz. 1920; dagegen: Walter Franz, Die Euthanasie und die Heiligkeit des Lebens. München, 1935; Tillmann F. Handbuch der kathol. Sittenlehre. Bd. IV, 2 Düsseldorf 1950. 4. Aufl.

¹³ Vgl. TLZ vom 30. 5. 1969.

¹⁴ Pompey, Gehirntod und totaler Tod. a. a. O.

^{14a} Vgl. dazu: Dr. med. G. Venzmer: Herztransplantation und Seelenleben, in Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln. 1969 Nr. 44. S. 8.— 31. X. 1969.

tisch, sondern auch psychisch zu verstehen ist. Auf dem Deutschen Internistenkongreß 1969 in Wiesbaden wurden ähnliche Bedenken vorgetragen. Wenn seit Jahren der ganze Fragenkomplex auf Tagungen von Chirurgen und Internisten mit sachlichem Ernst behandelt, das Für und Wider abgewogen wurde, so entspricht das dem Berufsethos der Teilnehmer. Es sollten aber die Grenzen nicht übersehen werden, die allen Experimenten am Menschen gesetzt sind durch den Sachverhalt, daß der Mensch ein „persönliches Wesen“ ist, dessen geistige Seele das eine Lebensprinzip für alle Bereiche des Lebens ist: die vitalen und psychischen und geistigen, welche letzte wohl die tiefste natürliche Wurzel seiner Würde, d. h. menschlichen Eigenart sind. Es ist ein Verdienst der psychosomatischen Medizin, daß sie das Zusammenwirken von Psyche und Soma wieder stärker berücksichtigt, in der Diagnose und auch in der Heilbehandlung. Nach dem christlichen Glauben kommt zu der naturhaften Würde des Menschen noch hinzu die nur durch die Offenbarung bekannte, daß er „nach dem Bilde Gottes geschaffen und durch die Gnade in Christus teilhaft göttlicher Natur“ ist (2 Petr 1,4). Damit ist, wie schon gesagt, die Verfügung über das Leben noch mehr der menschlichen Willkür entzogen. Nun ist die Gnade freilich kein Wundermittel zur Änderung der menschlichen Natur. Es ist durch Erfahrung belegt, daß hochbegnadete Menschen dennoch leiblich und seelisch krank sein können. Auch darf daran erinnert werden, daß jeder an sich erfahren kann, wie sehr er in der „Freiheit“ seiner Entscheidungen schon bei normaler Gesundheit von somatischen Einflüssen mitbestimmt wird.

Ärztliche und psychotherapeutische Heilversuche haben als „Dienst am Menschen“ das Ziel, die Faktoren zu vermindern, die den Menschen in seiner freien, verantwortlichen Selbstbestimmung behindern, d. h. nicht bloß den Körper zu heilen, sondern die Gesamtperson. Dabei soll diese nicht isoliert, sondern in ihrem Sein und Handeln in der menschlichen Gemeinschaft gesehen werden.

Das dürfte die Norm sein für alle Versuche am Menschen, die heute gern mit „Manipulation“ umschrieben werden¹⁵. Diese können sich beziehen auf das „Verhalten“, die Reaktion auf körperliche Zustände, seelische Erlebnisse mit verschiedenem „Tiefgang“, und können geschehen mit chemischen Mitteln (Tabletten, Tropfen, Injektionen) oder psychotherapeutisch; das sind längst bekannte Methoden, denen auch das Wissen um die enge Beziehung von Leib und Seele zugrunde liegt. Daß durch längere Einwirkung chemischer Mittel Schäden an Nerven und Gehirn entstehen und auch die seelische Reaktion verändert werden kann, ist durch Erfahrung bestätigt und weist hin auf die Gefahr des Mißbrauches gegen die Freiheit des Menschen. So wird auch hier sichtbar, welche große Verantwortlichkeit ihre Anwendung fordert. Natürlich gehören zur Manipulation i. w. S. auch die großen Operationen, insbesondere die Einfügung künstlicher Organe, die auch mit dem Fortschritt der Technik zwar immer nur „Ersatz“ sind, aber die Behinderung nicht mehr so schmerzhaft bewußt werden lassen. Im besonderen Sinne gehören dazu die Organübertragungen von einem

¹⁵ Vgl. Hörmann, Lexikon... 793 mit Überlegungen zur sittlichen Erlaubtheit. Engelmeier, Können seelische Vorgänge durch Psychopharmaka verändert werden? in: Arzt und Christ 11 (1965) 167—78.

menschlichen Körper auf einen anderen, deren Sinn und Ziel ist, einen Kranken vor frühzeitigem Tode zu bewahren oder eine lange Krankheit zu verhindern¹⁶. Am meisten Aufsehen haben die Herztransplantationen erregt¹⁷. Sofern sie nach den Regeln der ärztlichen Kunst vorgenommen werden, den allgemeinen moralischen Grundsätzen entsprechen und der Würde des Menschen gerecht werden, kann die Moralthologie sie bejahen nach dem Grundsatz, daß in äußerster Not, wo keine absolute Sicherheit ist, das äußerst Mögliche gewagt werden darf, wobei selbstverständlich alle Gefahrenmomente zu berücksichtigen sind, die sich aus der ärztlichen Wissenschaft und Kunst ergeben, und auf die erfolglose Versuche noch stärker aufmerksam machen. Es bleibt die praktische Frage, wieviele in den Genuß dieser Hilfe kommen können, ob sie sich für die Menschheit als Ganzes lohnt, und der Hinweis, daß darüber nicht die normalen Mittel der Herztherapie versäumt werden dürfen; vgl. etwa „Herzschrittmacher“ u. a. Operationen am Herzen.

Problematischer sind die Versuche zur „genetischen Manipulation“, die nicht nur das Verhalten, sondern nach der Intention der Forscher das Wesen des Menschen verändern sollen. Um eine ungefähre Vorstellung von den anstehenden Problemen zu bekommen, sei u. a. hingewiesen auf die unten genannten Aufsätze von Paul Overhage SJ in St. d. Z¹⁸. Diese letzten Arbeiten zeigen das weite Feld, das sich der Forschung hier auftut. Wenn auch noch Bedenken biologischer, medizinischer, juristischer, anthropologischer und ethischer Art erhoben werden, dürfen wir uns nicht darüber täuschen, daß die Versuche dennoch weiter gemacht werden! Dafür bürgt schon die Tatsache, daß Versuche mit näherliegenden Zielen, unbeeindruckt durch Einsprüche der genannten Art auch fortgesetzt werden. Es sei nur erinnert z. B. an die künstliche Besamung, die trotz vieler Bedenken in manchen Ländern weitgehend geübt wird¹⁹. Hierher gehört auch die Anwendung synthetischer Geschlechtshormone — nicht bloß zur Behebung von Krankheiten, sondern im Dienst der Geburtenbeschränkung; die Versuche von Petrucci u. a. durch künstliche Vereinigung männlicher und weiblicher Keim-

¹⁶ Hörmann, a. a. O. 935.

¹⁷ Vgl. dazu besonders Ruff W. a. a. O.; Böckle F. „In äußerster Not das äußerste wagen!“ in: „Die Welt“ 1968 Nr. 38.

¹⁸ Overhage P. SJ Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution. Fkf. 1967 299 ff; Overhage, Bewußte Steuerung der menschl. Evolution. StdZ 1968, 1; Overhage, Manipulationen am menschl. Gehirn. StdZ 1969, 7; Rauh F. Zur moraltheologischen Beurteilung einer biologischen Manipulation des Menschen. MThZ 19 (1968) 81—91. Siegmund G. Manipulierung des Menschen; in „Kath. Frauenbildung“ 1967, 6. Siegmund G. Manipulierung des Menschen. in Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit (Herder) 1968, 240 ff.

¹⁹ LThK Bd. 2, 104; Hörmann a. a. O. 734. (mit Lit.) Giesen D. Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem, TThZ 1960, Heft 1/2; dasselbe als Buch: Gütersloh 1962. Siegmund G. a. a. O. und Rhein. Merkur 1969, Nr. 14 S. 13. Portmann A. Umzüchtung des Menschen. Aspekte heutiger Biotechnik; in: Universitas 21 (1966) 785—788. Portmann A. Biologie als neue Weltmacht; in: Rhein. Merkur 1969 Nr. 38 S. 23.

zellen neues Leben zu züchten²⁰. Von selbst stellt sich da die Frage, wer manipulieren soll? Ein einzelner? Ein Team? Nur dies letzte wird wohl wissenschaftlicher Methode entsprechen. Nach welchen Gesichtspunkten soll die Auswahl getroffen werden? Rein biologisch? von welcher Weltanschauung her? von welchem Menschenbild? Was ist das Ziel der Experimente? Schon 1966 hat auf der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern am 26. 11. Prof. Heinz Weicker, Bonn, auf die Problematik und Schwierigkeit der „positiven Eugenik“ im Sinne der „Züchtung wertvoller Menschen“ hingewiesen und gefragt, ob die doch stets subjektive Auslese, ja ob überhaupt eine „Auslese“, jemals ihr Ziel erreichen werde? Er meint, Eigenschaften wie „wertvoll, intelligent“ seien Ergebnisse so vielfältiger Anlagen und Umwelteinwirkungen, daß sich bei Zuchtversuchen eher schwere Inzuchtschäden ergeben können, als die angestrebten Nutzeffekte²¹. Abschließend dürfen wir sagen: Ist der Mensch ein unvollkommenes Wesen, so ist die Entfaltung seiner Möglichkeiten ein erstrebenswertes Ziel. Läßt sich aber in der pluralistischen Gesellschaft über „das Idealbild des zukünftigen Menschen“ Übereinstimmung erreichen? Die christliche Auffassung von der „Würde des Menschen“ wird extreme Versuche sicher nicht aufhalten.

Prof. Dr. N. Seelhammer, Trier

²⁰ Hörmann K. a. a. O. mit Lit.; Siegmund G. a. a. O.; Neuhäusler A. Petruccis „biologische Wiege“; in: Rhein. Merkur 1969 Nr. 14 S. -3.

²¹ Rau H. F. a. a. O. Prof. Weicker, Bonn „Wozu ist der Arzt verpflichtet?“ Rhein. Merkur 1966 Nr. 49 S. 34.

BESPRECHUNGEN

Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Bd. I: Theorie der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Münster: Regensburg-Verl. 1968. 380 S. Lw. 36,— DM.

Hier ist der erste Band einer dreibändigen FTh zu besprechen, die vom vorgläubigen Standpunkt aus in wissenschaftlicher Form die Frage: Kann ich die kirchliche Offenbarungspredigt noch glauben? zu beantworten sucht (8). Damit wird deutlich, daß diese FTh sich auf die „rational aufweisbare Begründung der Glaubwürdigkeit des Offenbarungsanspruches der Kirche“ (81; 80; 84) beschränkt. In ihrem Aufbau folgt sie der „traditionellen Dreiteilung, die sich mit den religiösen Voraussetzungen des christlichen Glaubens, dann mit der konkret-geschichtlichen Offenbarung und endlich mit der Offenbarungsgemeinde, der Kirche befaßt“ (9). Daß hier eine heute keinesfalls mehr unbestrittene Position bezogen ist, zeigt die umfangreiche Einleitung in diesem I. Band, die neben der Aufgabe und der Methodik der FTh in einem guten Überblick die Entwicklung dieser Disziplin behandelt und dabei auch eine knappe Skizze der Diskussion um die FTh seit dem 2. Weltkrieg bietet; allerdings erweist sich als Mangel, daß die Entwicklung in Frankreich seit dem 1. Weltkrieg zu kurz kommt, die das Problem der Glaubwürdigkeit differenzierter herausgestellt hat.

Neben der Einleitung enthält dieser I. Band den I. Traktat: die Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis, die aber erst auf den letzten 60 Seiten in den Kp V und VI zur Sprache kommt. Angesichts der heutigen Problematik bezüglich der Gottesfrage erscheint es gut, daß die Frage nach Gott in dieser FTh nicht ausgeklammert wird; sie wird leider auf nur 20 Seiten abgehandelt. Anschließend folgt als erstes Kp. dieses Traktates die Darstellung des Materialobjektes der FTh im entfernteren Sinne: die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung; die darin enthaltene Darstellung über das Verhältnis von Natur und Gnade vermeidet eine Auseinandersetzung mit neueren Lösungsversuchen. Das folgende Kp. behandelt das Materialobjekt dieser Disziplin im engeren Sinne: die Kundgabe der geheimnisvollen Erlösungsordnung durch die Offenbarung. In diesen beiden Kapiteln wird das hier vorherrschende Offenbarungsverständnis deutlich, in dem sich die Diskussion um das Verständnis der Offenbarung vor und nach dem II. Vat. Konzil kaum auswirkt. Im Unterschied zu den anderen FTh Handbüchern enthält das 3. Kp. zwei lesenswerte Paragraphen über „menschliche Erlebnisweisen und Ausdrucksmittel im Dienste der Offenbarung“ und über „die analoge Aussageweise als ermöglichende Form der übernatürlichen Wortoffenbarung Gottes“. Das 3. Kp., das „die übernatürliche Wortoffenbarung Gottes im Widerspruch“ behandelt, hat üblicherweise mehr die Gegenwart als die Vergangenheit im Blick. Auch in den beiden letzten Kapiteln ist bei der Behandlung der Gewissheit des Glaubwürdigkeitserkenntnis und des Wunderkriteriums zu spüren, daß der Verfasser der Entwicklung in der Philosophie und Exegese Rechnung zu tragen versucht. Daß sich diese Theorie der Glaubwürdigkeit „nicht sehr wenig“ von der früheren traditionellen Theorie unterscheidet — wie der Verfasser annimmt (343), muß aber mit einem Fragezeichen versehen werden. Stellt man in Rechnung, daß Handbücher für gewöhnlich nicht den Ehrgeiz haben, eine ganz neue Konzeption zu bieten, sondern sich auf das „Bewährte“ beschränken, und greift man darum nicht mit allzu großer Erwartung zu diesem Lehrbuch, dann bleibt einem sicher manche Enttäuschung erspart.

J. Schmitz, Mainz

v. Rintelen, Fritz Joachim: Johann Wolfgang von Goethe: Sinnerfahrung und Daseinsdeutung. 112 Seiten, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, Kart. 8,50 DM.

Es ist das allgemeine philosophische Anliegen des Verfassers, die Mitte von Sinnhaftem und Geist zu gewinnen in einer Art, die zum Geistigen hinaufführt. Diesem Anliegen entspricht auch das im Untertitel „Sinnerfahrung und Daseinsdeutung“ genannte Goethebuch. Es stellt das Resümé einer größeren Arbeit dar, die 1955 unter dem Titel „Der Rang des Geistes — Goethes Weltverständnis“ erschien. Eduard Spranger hatte von Rintelen dazu ermuntert, darin vor allem Goethe selbst zu Wort kommen zu lassen. So werden dessen Grundgedanken wiedergegeben aus der Zeit des „Sturmes und Dranges“ über seine klassisch-schöpferische Wandlung und Reifung hinaus bis zur Synthese seiner Altersweisheit.

Der Verfasser vertritt die Ansicht, daß man bei Goethe von „einer transzendierenden Innerweltlichkeit Gottes“ (110) sprechen kann, aber nicht von einer „Transzendenz im strengen Sinne“ (39). Er bringt diese Transzendenz in die Nähe der negativen Philosophie und Theologie. Die Innerweltlichkeit zieht er in weiterführenden Linien aus bis zur heutigen Existenzphilosophie. Der wesentliche Kern des Menschen sei nach Goethe von der schöpferischen Kraft der Liebe getragen, die ihm den Durchbruch zum höheren Wertsinn des Lebens ermöglicht. Unter diesem Blickwinkel ist die vorliegende Schrift eine wertvolle Hilfe zur Selbstfindung auch des modernen Menschen.

B. Lorscheid, Trier

Van de Pol, W. H.: Das Ende des konventionellen Christentums. Wien-Freiburg-Basel: Herder Verlag 1967, 479 S., Lw. 27,80 DM.

Der Verfasser sucht eine Antwort auf die Frage, wie es dazu kommen konnte, daß sich die Christenheit heute in einer Situation der Unruhe und Unsicherheit, in einer Übergangsphase befindet. Der Buchtitel gibt die Antwort, weil wir „das Ende des konventionellen Christentums“ miterleben. Zum Verständnis dieser These wird zunächst das Phänomen der Konventionalität analysiert. Als typisches Merkmal religiöser Konventionalität wird die „Selbstverständlichkeit“ herausgestellt, mit der man „ohne weiteres Nachdenken“ die übernommenen Formeln und Normen in ihrer Gesamtheit übernimmt und sich ihnen fügt. So verstanden ist die These vom „Ende des konventionellen Christentums“ nicht weiter aufregend, weil wohl niemand an einem derart gedankenlos übernommenen Christentum viel liegt. Man möchte nur einwenden, daß es doch auch in früheren Jahrhunderten religiöse Unterweisung gegeben hat mit dem Ziel, das konventionell übernommene Christentum zu überwinden und zu einem persönlich angeeignetem Christentum hinzuführen (vgl. u. a. die von Ignatius eingeführten Exerzitien). Hier wird schon ein Zug dieses Buches deutlich: immer wieder begegnet man Verallgemeinerungen und Pauschalurteilen, die alles andere als eine nüchterne Bestandsaufnahme sind.

Die weiteren Ausführungen des Buches lassen jedoch erkennen, daß mit dem konventionellen Christentum noch anderes gemeint ist, vor allem das Christentum seit dem Mittelalter mit seiner ganzen Glaubenslehre, seinen Frömmigkeitsformen und Moralauffassungen. Als Ursachen, die zum Zusammenbruch dieses so geprägten Christentums geführt haben, werden zunächst die Wissenschaften (bes. die Naturwissenschaft) genannt, die zu einem Wandel des Welt- und Menschenbildes geführt haben (111–152), vor allem die moderne Bibelwissenschaft in der Sicht Bultmanns (153–175) und das Werden einer Weltzivilisation mit der Säkularisierung aller menschlichen Lebensbereiche (176–193). In den folgenden Kapiteln V–VIII, die nach der Auffassung des Verfassers den Kern des Buches bilden (31), wird die Zuspitzung der religiösen Problematik auf die Gottesfrage dargestellt. Hier soll das Gottesproblem in der neueren Philosophie und Theologie zur Sprache kommen. Die Darstellung dieses Problems in der Philosophie von der Aufklärung bis zur Gegenwart ist allerdings derart undifferenziert und einseitig, daß sie nicht nur einem Philosophen fragwürdig vorkommt. Aus dem Bereich der Theologie kommen nur evang. Theologen zu Wort – vor allem K. Barth und P. Tillich. Im 9. Kapitel wird der Absolutheitsanspruch des Christentums einer Kritik unterzogen. Das letzte Kapitel versucht eine Bilanz zu ziehen. Hier wird – wieder reichlich pauschal – die „Tod-Gottes-Theologie“ in einer Weise dargestellt, daß sie fast als Konsequenz eines notwendigen Reduktionsprozesses des bisherigen Christentums erscheint, auf die sich die verschiedenen christlichen Bekenntnisse mehr oder weniger mühelos einigen könnten. In diesem Abschnitt des Buches scheint der Begriff „konventionelles Christentum“ nicht mehr nur ein gedankenlos übernommenes Christentum oder die vom Mittelalter geprägte Gestalt des Christentums zu meinen, sondern fast das Ganze und den Kern des christlichen Glaubens; was bleibt, ist lediglich das Warten auf einen kommenden Gott oder die Überzeugung – als philosophische Erkenntnis (!) Wittgensteins ausgegeben –, daß uns Menschen, was uns auch zustoßen möge, schließlich und endlich nichts geschehen könnte oder die atl. Glaubensgewißheit, „um die Abendzeit wird es hell werden“ oder die ntl. Zuversicht, „die Leiden der gegenwärtigen Zeit stehen in keinem Verhältnis zu der künftigen Herrlichkeit, die sich offenbaren wird“ (443).

Trotz einiger erhellender Hinweise und manch gutem Durchblick legt man dieses Buch recht unbefriedigt aus der Hand, nicht nur wegen der einseitigen Bilanz und der mehr als fragwürdigen Gestalt des „kommenden Christentum“, sondern auch um der peinlichen Arroganz willen, die mit einem Achselzucken meint über den Glauben derer, die uns vorangegangen sind, zur Tagesordnung übergehen zu können. Gut, daß der Verfasser nicht beansprucht als Theologe zu reden; denn so leicht wie er könnte es sich kein Theologe machen. Dieser kann über den Gott der Zukunft nur sprechen, sofern er über den Gott der Väter spricht. Es wäre allerdings auch seine Aufgabe, den Gottesglauben der Vergangenheit neu so zur Sprache zu bringen, daß der Gott der Väter als Gott der Verheißung, der Gott der Zukunft erscheint. Aber wo geschieht solches in der hochgespielten „Tod-Gottes-Theologie“ in Amerika?

J. Schmitz, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

- Alvarez-Gómez, Marino: Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues. (Beiträge zur Philosophie, herausgegeben von H. Kuhn, München, in Verbindung mit F. Wiedmann und I. Müller-Strömsdörfer, Bd. 10.) — München — Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1968. 258 S. Kart. o. Pr.
- Arnaldich, Luis: Biblia Comentada, II. Libros históricos del Antiguo Testamento. — Madrid: La Editorial Católica. — 1969. 1159 S. 190 ptas.
- Bélanger, Gérard: Über das Unbehagen des Menschen. Liebe als Selbstverwirklichung nach Gabriel Marcel. Limburg: Lahn-Verlag. 1969 133 S. Kart. 18.— DM.
- Bertsch/König/Kalteyer: Eucharistie und Buße der Kinder in der Gemeinde. Ein Werkbuch. — Frankfurt a. Main: Verlag Josef Knecht. 282 S. 1969. Geb. o. Pr.
- Beyer, Klaus: Althebräische Grammatik. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1969. 66 S. Linson. 9,80 DM.
- Buss, Martin J.: The Prophetic Word of Hosea. Beihefte zur ZAW 111. — Berlin: Walter de Gruyter. 1969. XI/142 S. Geb. 46.— DM.
- Cammerer, Josef Sebastian: Die gläserne Wand. — Essays über den Zwiespalt von Naturwissenschaften und Theologie. — München: Verlag J. Pfeiffer. 1969. 220 S. Kart. 11,8 DM.
- Claudel, Paul: Ich glaube an Gott. Texte, zusammengestellt von Agnès du Sarment: Deutsch von Landau, Edwin Maria. — Würzburg: Echter-Verlag. 1969. 384 S. Leinen. 29.— DM.
- Daecke, Sigurd: Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick. — Hamburg: Furche-Verlag. 1969. 131 S. Kart. 3,80 DM.
- Deissler, Alfons: Ich werde mit dir sein. Meditationen zu den Fünf Büchern Moses. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1969. 156 S. Kleinoktav. Geb. 9,80 DM.
- De Jong, Johannes Petrus: Die Eucharistie als Symbol-Wirklichkeit. — Regensburg: Verl. Friedrich Pustet. 1969. 211 S. Kart. 13,80 DM.
- Eichinger, Matthias: Die Verkörperung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesu in seiner Christologie. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1969. 204 S. Kart. 17,80 DM.
- Fohrer, Georg: Studien zur Alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949—1966). — Berlin: Walter de Gruyter. — 1969. XI/366 S. Geb. 74.— DM.
- Franzen, August: Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationzeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts. Münster: Aschendorf. 1969. 98 S. Kart. 9.— DM.
- Gerlitz, Peter: Kommt die Welt-Einheits-Religion? Das Christentum und die anderen Weltreligionen zwischen gestern und morgen. — Hamburg: Furche-Verlag. 1969. 143 S. Kart. o. P.
- Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus: Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1969. 565 S. Geb. 19,80 DM.
- Grocholl, Wolfgang: Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel. — München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. — 1969. 236 S. Kart. 24.— DM.
- Grosche, Robert: Pilgernde Kirche. Mit einer Einleitung zur Neuauflage von Fries, H. Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. — 1969. XX und 252 S. Geb. Leinen. 21,80 DM.
- Günthör, Anselm: Entscheidung gegen das Gesetz. — Freiburg — Basel — Wien: Seelsorge-Verlag. 1969. 94 S. Brosch. 9,80 DM.
- Horstmann, Maria: Studien zur Markinischen Christologie. Mk 8, 27—9, 13 als Zugang zum Christusbild des 2. Evangeliums. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge Bd. 6. — Münster: Aschendorf. 1969. VI und 150 S. Leinen. 28.— DM.
- Jansen, Anton: Die Kirche in der Großstadt. — Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen der Kirche in der industriellen Großstadt. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge Bd. XXIV) Herausgegeben von F.-X. Arnold. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. — 1969. 206 S. Kart. Laminert. 22.— DM.
- Johannes Chrysostomus: Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit 1 bis 111. — München — Salzburg: Verl. Anton Pustet. Bd. I (1965) 420 S. Ln. 24.— DM. Bd. II (1966) 320 S. Ln. 21.— DM. Bd. III (1968) 286 S. Ln. 19.— DM.
- Jungfrauengeburt gestern und heute. Herausgeber: Brosch, Hermann Josef, und Hasenfuß, Josef. Im Auftrage der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie Essen: Verlag Hans Driever. 1969. 240 S. Ln. 32.— DM.

- Kalusche, Bruno: Kirche wohin? Ein religions-demoskopischer Beitrag zur Situationsanalyse der Institution Kirche. — Theologische Brennpunkte. Band 23. — Bergen-Enkirsch: Verlag Gerhard Kaffke. 1969. 93 S. Kart. 10,80 DM.
- Khoury, Adel-Theodore: Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1969. 75 S. Kart. 6,80 DM.
- Kleinheyer, Bruno: Erneuerung des Hochgebetes. — Regensburg: Friedrich Pustet. 1969. 129 S. Kart. 10,80 DM.
- Klug, Heinrich: Gottesordnung oder Chaos. Empfangnisverhütung im Lichte der Natur- und Heilsordnung. — Köln: Verlag Wort und Werk. — 1969. 80 S. Kart. 4,80 DM.
- Knauer, Peter: Verantwortung des Glaubens. — Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht. (Frankfurter Theologische Studien. Bd. III.) Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. — 1969. 220 S. Pb. 24 50 DM.
- Kottje, Raymund antwortet Risse, Heinz-Theo: Wahlrecht für das Gottesvolk? Erwägungen zur Bischofs- und Pfarrerwahl. (Das theologische Interview. Bd. 4.) Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1969. 89 S. Kart. 4,80 DM.
- Krautscheidt, Joseph, und Marré, Heiner: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 3. Münster: Verlag Aschendorff. — 1969. 191 S. Kart. 8,80 DM.
- Kremer, Klaus: Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der „Dinge“ in Gott. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer. — 1969. 128 S. Kart. 22,— DM.
- Kümmel, Werner Georg: Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus — Paulus — Johannes. Grundrisse zum Neuen Testament, herausgegeben von Friedrich, Gerhard. — Göttingen — Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht. — 1969. 312 S. engl.-broch. 16,80 DM.
- Kunz, Erhard: Glaube — Gnade — Geschichte. (Die Glaubentheologie des Pierre Rousselot. Frankfurter Theologische Studien, Bd. 1. Herausgegeben von H. Bacht, J. Haspecker, O. Sesselroth.) Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht. — 1969. 302 S. Pb. 35,— DM.
- Laminski, Adolf: Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Bd. 23. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des Trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert. — Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1961. 199 S. Kart. 21,— DM.
- Lange, Günter, Langer, Wolfgang: Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1969. 368 S. Geb. 28,— DM.
- Lippert, Karl Ludwig: Giovanni Antonio Viscardi. Studien zur Entwicklung der barocken Kirchenbaukunst in Bayern, Bd. 1. — Herausgegeben vom Verein für Diözesangeschichte von München und Freising. — München: Franz X. Seitz & Val. Höfling-Verlag. 1969. 168 S. und 26 Abbildg. Brosch. 15,20 DM.
- Lohff, Wenzel, und Lohse, Bernhard: Christentum und Gesellschaft. Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg. Göttingen — Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht-Verlag 266 S. 1969. Kart. 16,80 DM.
- Maaß, Ferdinand: Der Frühjosefismus. — Wien — München: Herold-Verlag. 1969. 128 S. Leinen. 15,80 DM.
- Mager, Inge: Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen. (= Studien zur KG. Nds., H. 19.) Göttingen — Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht. 1969. 185 S. engl.-broch. 19 80 DM.
- Maron, Gottfried: Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des 2. Vatikanischen Konzils. Göttingen — Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, Verlagsbuchhdlg. — 1969. 288 S. engl.-broch. 30,— DM.
- Molinski, Waldemar: Unwiderrufliche Verheißung. Die religiöse Bedeutung des Staates Israel. (Mit Beiträgen von K. Sontheimer, K.-H. Scheikle, G. Har-der, H. L. Goldschmidt.) — Recklinghausen: Paulus-Verlag. 1968. 96 S. o. Pr.
- Molinski, Waldemar: Unehliche Kinder — rechtlose Kinder? (Überlegungen zur Reform des Unehlichenrechts.) — Recklinghausen: Paulus-Verlag. 1967. 96 S. Kart. o. Pr.
- Molinski, Waldemar: Kindererziehung in der Mischehe. Mit Beiträgen von J. G. Gerhartz, E. Wilkens, M. Leist, P. und E. Bovet. — Recklinghausen: Georg Bitter-Verlag. 1969. 128 S. Kart o. Pr.
- Molinski, Waldemar, mit Beiträgen von J. Homeyer und J. Dikow: Katholische Schule von morgen? — Recklinghausen: Verlag Georg Bitter. 1969. 95 S. Kart. o. Pr.
- Morant, Peter: Das Kommen des Herrn. Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes. — München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1969. 398 S. Geb. 19,80 DM.
- Overhage, Paul: Menschenformen im Eiszeitalter. Umwelten, Gestalten, Entwicklungen. — Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1969. 456 S. Leinen 36,— DM.



Glock's Schwarz-Weiß-Bücherei hilft jedermann ●

NEU

Josef Nick, Eine neue Ehemoral
Cuno Fischer, Verteidigung der Zigeuner
Catholicus, Trilogie der kirchlichen Reform
Otto Kraus, Handbuch des Naturschutzes
Robert Braun, Was geht in Schweden eigentlich vor?

BEWÄHRT

Friedrich Heer, Aus der Geschichte des Schreckens
F. S. Grosshut, Staatsnot Recht Gewalt
Thomas Regau, Der Rückzug Gottes
Karl Anton Prinz Rohan, Weltpolitische Betrachtungen

Sie zeigt Probleme und Lösungen: schwarz auf weiß

● Glock und Lutz Verlag Nürnberg Feldgasse 38 ●

ROMANE BEI GLOCK

Julius Overhoff	Rechtfertigung eines Verantwortungsbewußten	(Ln. 19,80)
Julius Oberhoff	Die Welt des Dschinghis-Chan	(Ln. 19,80)
Ilse Langner	Chinesisches Tagebuch	(Ln. 15,-)
Ilse Langner	Japanisches Tagebuch	(Ln. 11,50)
Inge Meidinger	Der Mond von gestern	(Ln. 19,80)
Friedrich Deml	Sonnenmaske	(Ln. 12,80)
Kam. v. Baelen	Odyssee Herz	(Ln. 12,80)
Béla Just	Erleuchtete Toren	(Ln. 12,80)

LYRIK DER ZEIT BEI GLOCK

Heinz-J. Klein	Der Engel von Chartres	(L. 7,50)
Werner Catel	Stufen	(Kt. 7,50)
Paul Helwig	Pan-Pan-Potiphar	(Ln. 11,50)
Inge Meidinger	Saat im Sand	(Kt. 7,50)
R. H. Markowsky	Was ich atme wird Moral	(Ln. 7,50)
Christ. Saalberg	Die schöne Gärtnerin	(Ln. 7,50)
Christ. Saalberg	Das Land der Ferne	(Ln. 7,50)
Hubert v. Welser	Gedichte	(gb. 7,50)
G. Luttenberger	Fruchtbar war der Alte Bund	(Kt. 5,80)
Tressko	Meridiane	(Kt. 7,50)

GLOCK UND LUTZ 85 NÜRNBERG FELDASSE 38

Der Schott bleibt aktuell

Soeben erschien als Ergänzung zum Schott und der Gebet- bzw. Gesangbücher:

DIE NEUEN SONNTAGS-LESUNGEN

Lesejahr B/I: Advent bis Pfingsten

Originaltexte der Altarausgabe des Lektionars mit Einführungen.

Beilage zu allen Gebet-, Gesang- und Laienmeßbüchern, im Schott-Format, 224 Seiten, kartoniert 4.— DM. Bestell-Nr. 16 083.

DIE VORZÜGE DIESER AUSGABE:

Völlige Übereinstimmung mit der Textfassung des neuen Lektionars — Altarausgabe

SCHOTT *aktuell*

Prägnante Einführungen in den Sinn der Lesungen in dem Stil, der beim neuen Schott II immer wieder lobend hervorgehoben wurde.

Zusätzlich die offiziellen Zwischengesänge zur wechselseitigen Rezitation zwischen Priester und Gemeinde.

Das erste Heft bietet die Sonntagslesungen für die erste Hälfte des Lesejahres B. Dem Lesezyklus folgend, werden die übrigen Sonntagslesungen in 5 weiteren Heften herausgebracht, d. h. für jedes Lesejahr 2 Hefte. Für die Heiligenfeste sind Zusatzhefte vorgesehen. Die Publikation in beilagefähigen Heften macht es möglich, die vorhandenen Laienmeßbücher und Gebetbücher auf bequeme Weise zu ergänzen, so daß sie weiterbenutzt werden können.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

HERDER Freiburg Basel Wien

KIRCHLICHE BILLIGUNG

Die deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus „Glaubensverkündigung für Erwachsene“ erscheint jetzt mit kirchlicher Billigung.

Die neue Ausgabe bietet den vollständigen holländischen Originaltext unverändert in deutscher Sprache, dazu in einer Beilage die Erklärung der Kardinalskommission und die Änderungen zum Holländischen Katechismus, mit einem Wort des Erzbischofs von Freiburg.

Der Leser hat so die Möglichkeit, sich selbst über die römischen Einwendungen zu orientieren und ein verantwortliches Urteil zu bilden.

FÜR DEN

Die Beilage umfaßt 96 Seiten auf Dünndruckpapier.

Ein Lesezeichen stellt an den strittigen Stellen die Verbindung zwischen Buchtext und Beilage her.

Die Neuausgabe ist in allen Buchhandlungen zum bisherigen Preis von 19,80 DM erhältlich.

Für den Einsatz des Holländischen Katechismus in der katechetischen Praxis:

BILDUNGSARBEIT MIT DEM HOLLÄNDISCHEN KATECHISMUS

Erfahrungen mit der Glaubensverkündigung für Erwachsene.

Herausgegeben von W. Bless und H. van Leeuwen.

Oktav, 216 Seiten, kart. 12,80 DM

HERDER - FREIBURG - BASEL - WIEN

HOLLÄNDISCHEN KATECHISMUS

THEOLOGISCHE NEUERSCHEINUNGEN

Auswahl

Adel-Théod. Khoury: *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam.* 78 Seiten. Kartoniert. 6,80 DM. Best.-Nr. 7444.

Günter Lange/Wolfgang Langer (Hrsg.): *Via indirecta — Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung.* XV, 375 Seiten. Leinen. 28,— DM. Best.-Nr. 7944.

Georg May: *Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.* 124 Seiten. Kartoniert. 12,80 DM. Best.-Nr. 75 433.

Pierre Michalon: *Ökumene und Einheit der Christen.* 104 Seiten. Kartoniert. 6,80 DM. Best.-Nr. 73 684.

Heribert Mühlen: *Entsakralisierung.* Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. Ca. 180 Seiten. Kartoniert. Ca. 8,80 DM. Best.-Nr. 75 803.

Klaus Reinhardt: *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart.* Ca. 480 Seiten. Kartoniert. Ca. 60,— DM. Best.-Nr. 7715.

Paulus G. Wacker: *Hat unser Glaube noch Chancen?* 191 Seiten. Kartoniert. 8,80 DM. Best.-Nr. 79 503.

ABHANDLUNGEN ZUR PHILOSOPHIE, PSYCHOLOGIE, SOZIOLOGIE DER RELIGION UND ÖKUMENIK.
Herausgegeben von Josef Hasenfuß.

Heinrich Döring: *Kirchen unterwegs zur Einheit.* Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. XXIV, 592 Seiten. Kart. 58,— DM. Best.-Nr. 701 117.

Klaus Schilling: *Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis.* VIII, 172 Seiten. Kart. 18,— DM. Best.-Nr. 701 115.

Erich Heck: *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin.* Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion. — Ca. 310 Seiten. Kart. ca. 26,— DM. Best.-Nr. 701 121.

Josef Hasenfuß: *Kirche und Religionen.* IX, 82 Seiten. Kart. 5,80 DM. Best.-Nr. 701 123.

SCHÖNINGH

München - Paderborn - Wien

Liturgie- wissenschaft

Corpus Ambrosiano Liturgicum

In unserer Sammlung „Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen“ erscheint jetzt eine Reihe von Arbeiten, die insgesamt ein Corpus Ambrosiano Liturgicum darstellen. Es handelt sich um Textpublikationen und Repertorien, die zusammen eine möglichst vollständige Aufschlüsselung der — insbesondere auch für die Geschichte der römischen Liturgie — so wichtigen Eigenliturgie Mailands bereitstellen sollen.

Corpus Ambrosiano Liturgicum I Das Sacramentarium Triplex

Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich.

1. Teil: Text. Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varense untersucht und herausgegeben von Odilo HEIMING OSB. — 560 Seiten, 8 Abbildungen auf Tafeln, kart. 98,— DM.

2. Teil: Wortkonkordanz. — In Vorb.

3. Teil: Behandelt die Beziehungen zur übrigen Sakramentarwelt (mit Formelkonkordanz). — In Vorbereitung.

Corpus Ambrosiano Liturgicum II Das ambrosianische Sakramentar von Biasca

Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24 bis inf.

1. Teil: Text. Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varense untersucht und herausgegeben von Odilo HEIMING OSB. — 331 Seiten, 8 Abbildungen auf Tafeln, kart. 62,— DM.

2. Teil: Behandelt die Beziehungen zur übrigen Sakramentarwelt (mit Formelkonkordanz). — In Vorbereitung.

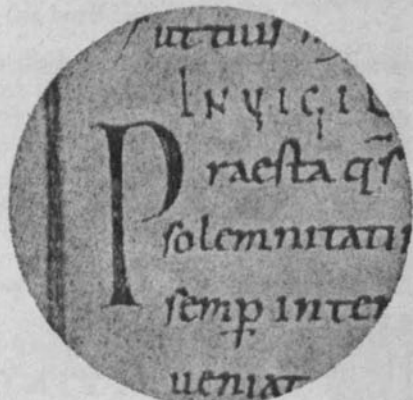
Edmund Karl Farrenkopf:

Breviarium Eberhardi cantor. Das Werk ist der älteste Bamberger Domordo und stammt aus der Zeit um 1200. 283 Seiten, kart. 48,— DM (Best.-Nr. 3371).

Mohlberg/Baumstark:

Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche [Cod. Pad. D 47 fol. 11^r—100^r]. Einleitung und Textausgabe von Kunibert Mohlberg OSB. Untersuchung von Anton Baumstark. 2., fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienenen Ausgabe mit einem Nachtrag von Odilo Heiming OSB. 363 Seiten, kart. 42,— DM (Best.-Nr. 3351).

Bezug durch Ihre Buchhandlung.
Verlag Aschendorff, 44 Münster,
Postfach.



Aschendorff

GOTTFRIED MARON

Kirche und Rechtfertigung

Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. (Kirche und Konfession, Band 15.) 288 Seiten, engl. brosch. etwa 28,- DM

Das Werk, das in seinem ersten Teil einen höchst instruktiven Überblick über die Konzilsergebnisse bringt, ist weit mehr als ein weiteres Buch vom Zweiten Vatikanischen Konzil. Es bietet eine durch zahlreiche geschichtliche Beobachtungen und aktuelle Bezüge vertiefte erhellende Analyse der gesamten gegenwärtigen theologischen Situation zwischen den Konfessionen.

VILMOS VAJTA

Interkommunion – mit Rom?

106 Seiten, engl. brosch. 9,- DM

Ausgehend von drei evangelisch-katholischen Abendmahlsfeiern der allerjüngsten Zeit, die allenthalben Aufsehen erregt haben, geht der Verfasser in sehr aufgeschlossener Weise der Frage nach, ob und wie sich die seit der Reformation unmöglich gewordene Abendmahlsgemeinschaft mit römisch-katholischen Christen verwirklichen läßt, ohne daß eine von beiden Seiten ihre kirchliche Identität aufgeben muß. Diese Arbeit bedeutet insofern einen Schritt vorwärts in ökumenisches Neuland, als sie in sehr sorgfältigem Abwägen einige konkrete Möglichkeiten gemeinsamer Abendmahlsfeier ausarbeitet und auch die Mischehenfrage unter diesem Aspekt betrachtet.

JOHANNES STRAUSS (Hrsg.)

Ökumenisches Modell Holland

(Forum-Reihe, Band 13) 116 Seiten, kartoniert 7,80 DM

Die Reformbestrebungen innerhalb der katholischen Kirche sind z. Z. nirgends so stark wie in Holland. Entsteht dort ein ökumenisches Modell? Wie reagieren die reformierten Kirchen auf die katholischen Erneuerungen? Wo liegen die Gefahren? Was können die deutschen Christen für ihre eigenen Erneuerungen von den holländischen Experimenten lernen? Vier an den Vorgängen beteiligte Autoren geben Rechenschaft über charakteristische Vorgänge und ihre ökumenische Zukunftsbedeutung.



**VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH**

Neuerscheinungen

Auswahl

Karl Bihlmeyer/Hermann Tüchle: Kirchengeschichte. Band III: Die Neuzeit und die neueste Zeit. 18., erw. u. fortgef. Auflage. XV, 589 S., Ln. 36,— DM. Best.-Nr. 71063.

Theodor Kampmann (Hrsg.): Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. und 4. Schuljahres. Band III/2: Katechetischer Kommentar zum Sakramenten-Teil des Glaubensbuches. Von Karl Tilke. XXV, 444 S., Ln. 28,— DM. Best.-Nr. 73864.

Adel-Théod. Khoury: Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam. 78 S., kart. 6,80 DM. Best.-Nr. 7444.

Günter Lange/Wolfgang Langer (Hrsg.): Via indirecta — Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. XV, 375 S., Ln. 28,— DM. Best.-Nr. 7944.

Georg May: Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. 124 S., kart. 12,80 DM. Best.-Nr. 75433.

Pierre Michalon: Ökumene und Einheit der Christen. 104 S., kart. 6,80 DM. Best.-Nr. 73684.

Peter Morant: Das Kommen des Herrn. Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes. 396 S., Ln. 19,80 DM. Best.-Nr. 9569.

Heribert Mühlen: Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. ca. 180 S., kart. ca. 8,80 DM. Best.-Nr. 75803.

Klaus Reinhardt: Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart. ca. 480 S., kart. ca. 60,— DM. Best.-Nr. 7715.

Audomar Scheuermann/Georg May (Hrsg.): Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag. XVI, 944 S., Ln. 84,— DM. Best.-Nr. 75754.

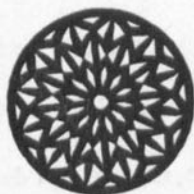
Bertram Schuler: Pflanze — Tier — Mensch. Wesensart und Wesensunterschiede. ca. 380 S., kart. ca. 42,— DM. Best.-Nr. 78205.

Paulus G. Wacker: Hat unser Glaube noch Chancen? 191 S., kart. 8,80 DM. Best.-Nr. 79503.

Schöningh

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

SPEE-VERLAG TRIER

HEINRICH BECK

Philosophie der Technik

Perspektiven zu Technik — Menschheit — Zukunft. 226 Seiten, Leinen DM 19,80.

Die Einflüsse der Technik auf das Lebens- und Weltverständnis des Menschen der Gegenwart werden systematisch und mit kritischer Distanz untersucht. Negative und positive Auswirkungen auf das menschliche Dasein werden vom Verfasser, der seine Materie souverän beherrscht, in allen Verästelungen offengelegt. Im Erkennen, Ergreifen und Realisieren ihrer positiven Möglichkeiten sieht Beck die einzige Chance, daß der Mensch Herr der von ihm geschaffenen Technik und nicht ihr Sklave wird.

Durch jede Buchhandlung.

Verlag Butzon & Bercker

Unsere Arbeitsgebiete:

- Theologie / Praktische Seelsorge
- Bibelausgaben
- Meditation und Gebet
- Bücher für Ordenschristen
- Glaube — Kirche — Welt
- Kinderbücher / Jugendbücher
- Bücher für junge Menschen
- Geschenkbücher
- Schallplatten / Tonbänder

REIHEN

- Alter Orient und Altes Testament
- Eichstätt Studien
- Theologische Grundrisse
- Jahrbuch der Rheinischen Denkmalpflege
- Bonner Jahrbücher
- Berckers Bibliothek
- Entscheidung
- Zur Diskussion gestellt
- Religion und Leben

Teilen Sie uns bitte Ihre Anschrift mit. Sie erhalten dann regelmäßig unsere Prospekte, Informationen und Gesamtverzeichnisse.

Verlag
Butzon & Bercker
4178 Keveloer
Postfach 215

